Francesc Torralba

Colección Esprit

Poética de la libertad
Lectura de Kierkegaard



CAPARRÓS EDITORES

Francesc Torralba
POÉTICA DE LA LIBERTAD
35

El misterio de la libertad constituye uno de los temas axiales del pensamiento filosófico occidental de todos los tiempos. Sören Kierkegaard considera que la libertad no es sólo un tema filosófico, sino una cuestión patético-existencial. Por ello, la libertad es, ante todo, un tema humano.

El libro trata de recorrer el concepto de libertad en los textos de comunicación directa e indirecta del escritor danés para reconstruir a partir de este material disperso una poética de la libertad. El ensayo pretende situarse más allá de la exégesis filosófica de Kierkegaard, para formular un concepto propositivo de libertad para nuestro tiempo.



ISBN 84-87943-71-3



Moratín, 5 • 28014 Madrid
Tel.: 91-4200306 • Fax: 91-4201451

En portada, *El sacrificio de Isaac* (detalle), de Marc Chagall, sin fecha.

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.
Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A
ISBN: 84-87943-71-3
Depósito Legal: M-45428-1998
Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

35

Con la colaboración del
Instituto Emmanuel Mounier
y de la Fundació Blanquerna

Francesc Torralba Roselló

Poética de la libertad

Lectura de Kierkegaard

CAPARROS EDITORES

Para el profesor Eusebi Colomer (1924-1997). *In memoriam.*

Índice

Prólogo

El misterio de la libertad constituye, sin lugar a dudas, uno de los temas axiales de la filosofía occidental. Kant, en la *Crítica de la razón pura* (1781), articula las tres preguntas fundamentales *(die Grundfragen)* que atraviesan el tupido nudo de ideas que constituye nuestra herencia filosófica, a saber, la pregunta por la existencia de Dios, la cuestión en torno a la libertad de la voluntad y el misterio de la inmortalidad del alma o de la supervivencia personal.

La historia de la filosofía es, de hecho, la historia de esta triple interrogación que, a lo largo de su tortuoso y prolongado itinerario, se ha concretado en distintas formas y sistemas de ideas, en distintas cosmovisiones de orden racional como diría W. Dilthey. En el núcleo subterráneo de esta triple interrogación, subsiste el acuciante problema del Sentido de la existencia humana. En efecto, la cuestión de Dios, de la libertad y de la inmortalidad tienen, al fin y al cabo, una relación directa con la cuestión del Sentido de la existencia humana y éste es, de hecho, el tema fundamental de la filosofía.

Aunque la pregunta por el Sentido constituye el tema *in nuce* de la filosofía, no resulta correcto tratar temáticamente esta cuestión fundamental, es decir como si se tratara de un *tema*, pues el Sentido de la existencia siempre se presenta problemáticamente en el discurso filosófico y jamás puede ser tratado como algo cerrado y acabado, como si se tratara de un *corpus* doctrinal. Quizás por ello, resulte aquí adecuada la distinción de David García Bacca entre *tema* y *problema*.

El hombre, según la antropología filosófica de Scheler y de Bacca, no puede ser tratado como *tema* en la filosofía contemporánea. Después de la lenta y agónica descomposición de los grandes *-ismos* del siglo, el ser humano se ha convertido en algo radicalmente ambiguo y complejo para sí mismo. Las clásicas objetivaciones de lo humano y los alegres tópicos antropológicos sufren, hoy por hoy, un acelerado proceso de putrefacción, de tal modo que el ser humano aparece como el animal más enigmático de todos. Esto significa que sólo puede ser contemplado —¡o sufrido!— irreductiblemente como *problema*.

También la cuestión del Sentido, como todo lo que atañe a la condición humana, está preñada de problematicidad en su seno más íntimo. Tal vez por este motivo, la pregunta que aglutina de forma sintética todas y cada una de las preguntas filosóficas, tanto en el terreno de la teología racional, de la ética, de la política como de la estética es la que se formula M. Blondel al empezar su *opera magna La acción,* a saber, ¿tiene la vida humana un Sentido en el mundo, sí o no?

A pesar de las múltiples y variadas respuestas filosóficas que a lo largo de la tradición se han elaborado a la pregunta por el Sentido, pregunta que se relaciona directamente con la triple interrogación anterior (Dios, libertad y muerte), resulta evidente que el núcleo de la cuestión subsiste con toda su fuerza e ímpetu. Ante esta evidencia que, como diría Descartes de toda evidencia, es clara y distinta, uno puede tener la impresión que la historia de la filosofía es, hasta cierto punto, la historia de un fracaso estrepitoso, la historia de un naufragio colectivo, pues a lo largo de su intempestivo viaje desde Tales de Mileto hasta L. Wittgenstein, la cuestión del Sentido permanece inalterable en su radicalidad interrogativa. Desde un punto de vista pragmático, resulta, pues, estéril e incluso patológico el empeño generacional por resolver lo irresoluble. Sin embargo esta lectura crítica de la historia del pensamiento en su relación con la cuestión del Sentido, se puede, también, orientar desde otra perspectiva intelectual.

En este punto, puede resultar iluminadora la clásica distinción de G. Marcel, entre *problema* y *misterio.* Un problema —dice Marcel— es una cuestión potencialmente resoluble mediante el esfuerzo racional, mediante el ingenio intelectual o manual del ser humano. Así, por ejemplo, existen problemas físicos, problemas manuales, problemas económicos y problemas sociales. El misterio, en cambio, es lo irresoluble, porque se refiere necesariamente a lo oculto e indescifrable, a lo inefable desde un punto de vista conceptual, a lo que está más allá (*meta*) de nuestro alcance perceptual y, por ello, se relaciona directamente con lo *nouménico (das Noumenische)* de Kant y con lo místico *(das Mystische)* al estilo wittgensteiniano. Subsiste, por lo tanto, a la erosión racional, al ejercicio desvelador de la racionalidad dialógica.

La cuestión del Sentido, de la existencia de Dios, de la libertad y de la inmortalidad no deben comprenderse, *sensu stricto*, desde la noción

de *problema,* sino desde la riqueza semántica que aporta el término *misterio.* Es decir, la cuestión del Sentido no es un tema, tampoco es exactamente un problema, sino que se trata, en el fondo, de un misterio. Este itinerario que parte de lo temático para resolverse paradójicamente en lo misterioso cruzando lo problemático es el singular trayecto de la filosofía. Desde esta perspectiva, debe comprenderse el oficio de filosofar como un permanente diálogo abierto al misterio de la realidad.

El ejercicio de transformar lo temático en problemático y lo problemático en mistérico es la peculiaridad del acto filosófico. La reducción del misterio a problema y, en último término a tema es peculiaridad del discurso científico, pero no de la filosofía. Como dice con acierto A. Schopenhauer en uno de sus meditados aforismos, para la conciencia filosófica, cualquier tema, el más trivial y prosaico, adquiere el valor de problematicidad y, en último término, se convierte en misterio.

El Sentido de la existencia humana es un misterio y eso significa que, en el límite, es una cuestión que trasciende la capacidad racional del ser humano, porque se sitúa más allá de las fronteras de la razón *(die Grenzen der Vernunft),* para decirlo al estilo kantiano. Cuando la razón se enfrenta a misterios y no simplemente a problemas, es cuando muestra su lado más débil, es decir, su constitutiva precariedad. La vulnerabilidad de la razón humana luce con todo su esplendor cuando se cruza frontalmente con el misterio del Ser, de Dios, de la libertad o de la existencia humana. Ante los *noumenos,* la razón se repliega sobre sí misma y pierde su altivez. Entonces, la razón titubea, construye agónicos soliloquios, avanza a trancas y barrancas, dibuja largos meandros especulativos, en definitiva, duda.

Esta experiencia de la vulnerabilidad es altamente pedagógica para la razón, pues, por un lado se autopercata de sus límites ontológicos, cognoscitivos y éticos, pues no sólo la razón pura es vulnerable, sino también la razón práctica. Así, recupera su identidad más honda y su fisonomía habitual después del sueño idolátrico del racionalismo radical. Existe el sueño dogmático de Hume, pero también el sueño visionario de la razón titánica.

Por otro lado, a través de la experiencia de la vulnerabilidad, la razón se da cuenta del rosario impenitente de misterios que se asoman en el horizonte de lo humano y que jamás podrá resolver de modo conclu-

yente. Esta experiencia del límite es, desde todos los puntos de vista, una gran lección de humildad. Quizás entonces es cuando tiene sentido el tránsito *(Übergang)* kantiano de la razón a la fe, el salto mortal de Jacobi al infinito, o el salto paradójico *(Spring)* de Kierkegaard hacia el estadio abrahámico donde la razón se disuelve en la pasión de la fe.

El filósofo, pues, no se plantea problemas, sino que se siente acechado por misterios que le trascienden y, a pesar de que le trascienden, intenta, como el *Sísifo* de Camus, subir una y otra vez la piedra hasta la cima para iluminar desde su humilde condición de humano el misterio que se asoma por su interioridad. Este sino circular e infinito está enraizado en la intimidad más íntima de la filosofía. El misterio no es, pues, una creación artificial del filósofo, sino una llamada, una vocación, un grito, una especie de rapto, donde el filósofo no es sujeto, sino objeto. La filosofía es, en este sentido, un *diálogo-en-el-misterio* y no un mero análisis intelectual de problemas racionales.

Desde esta perspectiva, tiene razón B. Russell cuando considera que la historia de la filosofía no se debe medir por sus resultados, sino por la hondura metafísica de sus preguntas. La pregunta por el Sentido subsiste a lo largo de la historia, pero quizás después de tan largo camino hayamos ganado en hondura. Si la historia de la filosofía es un diálogo transhistórico en torno a los grandes misterios de la condición humana, una especie de ágora virtual donde los grandes pensadores se encuentran para hablar —a través de los textos— de lo mismo, quizás el fruto de este diálogo sea la hondura, la profundidad, la autocrítica y el rigor.

Después de Hume y de Kant, la filosofía se despierta del sueño dogmático, adquiere su mayoría de edad y esto significa que es capaz de reconocer los límites de su propia condición. La mayoría de edad de los *Aufklarer,* después de la mortal crítica de los postmodernos, quizás deba comprenderse, hoy y en el futuro, desde esta perspectiva más humilde. Ser mayor de edad implica el conocimiento de los propios límites, el perímetro ontológico y ético de la propia condición.

Hemos descubierto que no existe, desde el punto vista racional, estrictamente racional, una respuesta sólida y definitiva a los grandes misterios de la vida humana y, quizás por ello, determinadas formas pretéritas de iluminar la cuestión nos resultan hoy tan banales y epidérmicas.

En este sentido, la historia de la filosofía no se debe comprender como un gran círculo kármico que eternamente rueda sobre sí mismo al ritmo de un destino cruel, sino como una especie de andadura circular que progresa de forma descendente. El peregrino-filósofo construye una reflexión que parte de un centro de gravedad y se desarrolla concéntricamente sobre el misterio del Sentido. A partir de este núcleo, la filosofía crece en radicalidad cuando se dispone a someter sus logros a la catarsis del diálogo transhistórico.

La historia de la filosofía, pues, no es un recorrido lineal, en sentido puro, porque no avanza progresivamente como profetizaron los ilustrados de *l'Encyclopédie*. Pero tampoco es un círculo hermético, porque a pesar de que existe un centro de gravedad patente que atrae centrífugamente la mirada de todos los filósofos, a saber, el misterio del Sentido, la historia del pensamiento no es la pura repetición de lo mismo, para decirlo con Nietzsche, sino un itinerario muy singular y meándrico, que avanza en profundidad, en hondura metafísica, pero de manera circular, concéntrica y con gran lentitud.

En esta línea especulativa, la historia de la filosofía que podría invocarse como la encarnación textual del misterio del Sentido, no se debe medir por las respuestas, sino por la hondura, esto es, por la penetración, por la verticalidad de los planteamientos, utilizando aquí la conocida expresión orteguiana.

Uno de los puntos neurálgicos de la cuestión del Sentido es el misterio de la libertad personal. En efecto, el misterio de la libertad constituye una pieza clave en el discurso en torno al Sentido de la vida humana. Existe una íntima relación entre la noción de Sentido y la noción de libertad, hasta tal extremo que una vida vivida sin libertad puede autopercibirse también como carente de Sentido.

La construcción de una vida con Sentido está muy vinculada a la afirmación de la libertad personal. Una vida carente de libertad, amenazada por la coacción y por la represión carece de Sentido personal, pues el sujeto está incapacitado para dar valor a su proyecto singular. Por otro lado, si la vida humana, la vida de cada cual, tiene, desde su origen, un Sentido predeterminado, como abogan los deterministas a ultranza, si resulta ser el cumplimiento del destino al estilo de la tragedia griega, entonces la libertad personal es, como Spinoza vio, una pura quimera,

pues, en este caso, la vida humana, y cada uno de sus actos, resulta ser la articulación mecanizada de un destino preestablecido desde la eternidad. La cuestión del Sentido y la de la libertad están, pues, íntimamente relacionadas.

A pesar de que la libertad es un concepto utilizado por activa y por pasiva en la vida social, política y mediática, en el plano filosófico es un término polisémico y complejo desde el punto de vista semántico. Quizás porque la problematicidad, como se ha dicho, es intrínseca a la esencia de la filosofía, o quizás porque la cuestión de la libertad es, por definición, una cuestión abierta. Sea por una razón u otra, resulta evidente que existe un abismo y a veces inclusive una clara antítesis entre el concepto de libertad al uso, el concepto que aflora del imaginario social, y, por otro lado, la idea de libertad que han forjado los filósofos a lo largo de la historia, desde Platón a K. Jaspers.

La cuestión matriz de este ensayo es la libertad humana, aunque tratada a partir de la dispersa reflexión de uno de los máximos pensadores del siglo XIX, el escritor danés S. Kierkegaard (1813-1855). Se trata, en definitiva, de elaborar una poética de la libertad, es decir, de construir, a lo largo del texto, el concepto de libertad partiendo de las ideas e intuiciones de este autor tan laberíntico como complejo que no desarrolla monográficamente la cuestión en ningún ensayo particular, pero que se refiere a ella en múltiples ocasiones a lo largo de su obra directa e indirecta o pseudónima.

El ensayo pues, no tiene una finalidad estrictamente exegética, es decir, no se trata de una investigación textual y crítica de todos y cada uno de los fragmentos kierkegaardianos que se refieren a la cuestión de la libertad *(Friheden)* o del libre albedrío *(frie Ville),* sino que pretende ser una reflexión en torno a la cuestión de la libertad *a partir* (o *desde)* de los textos de Kierkegaard. En este sentido, el ensayo se mueve en un doble terreno, entre el plano de la hermenéutica y de la creación.

Copenhague, junio de 1998

I

Kierkegaard, escritor religioso

Cuando uno se dispone a interpretar la obra de Kierkegaard, debe tomar algunas medidas de protección, pues existen múltiples obstáculos hermenéuticos que dificultan extraordinariamente la tarea de interpretar. En el caso de Kierkegaard como en el de Nietzsche, la ardua, pero apasionante, tarea de interpretar se convierte en un esfuerzo titánico, pues el hermeneuta debe superar un sinfín de escollos.

Por un lado, está el escollo lingüístico, pues Kierkegaard escribe su obra integralmente en lengua danesa: sus textos pseudónimos, sus *Papirer,* sus *Discursos* y, por supuesto, toda su correspondencia. La lengua danesa constituye el instrumento de creación literaria en Kierkegaard. Fiel a sus convicciones románticas, Kierkegaard junto con otros grandes escritores del llamado *Siglo de Oro* de la literatura danesa, Adam Oehlenschläger (1779-1850) y Nikolai Grundtvig (1783-1872), por ejemplo, construye todo su *corpus* en lengua danesa y no lo hace por casualidad, sino por convicción personal y por una relación muy íntima y estrecha con su lengua materna.

Podría haber escrito su obra en otra lengua, en alemán, por ejemplo, y ello hubiera supuesto una difusión inmediata de su obra en los contextos filosóficos germánicos, concretamente en la atmósfera berlinesa del primer tercio del siglo XIX, en el epicentro de la *Aufklärung,* pero no fue así.

Escribió en su lengua materna *(Modersmaal)* por fidelidad y respeto hacia ella y ello supuso, entre otras cosas, que su obra no fuera conocida en el contexto europeo hasta que otro danés, G. Brandes (1842-1927), el amigo de F. Nietzsche, la divulgara en el ámbito germánico y europeo a finales del siglo XIX[1].

1. En una carta a Malwida von Meysenbug de finales de julio de 1888, Nietzsche escribe: "Sólo en Dinamarca —es absurdo decirlo— me han festejado este invierno. ¡El inteligentísimo Dr. Georg

Fue en este contexto finisecular, cuando nuestro Unamuno empezó a leer, en su lengua original, a S. Kierkegaard y se alimentó de sus ideas. Cuando su famoso ensayo, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), fue traducido al danés en el año 1925, escribió Unamuno el prólogo de la versión danesa. En él declaró que al leer a Kierkegaard "descubrí en él a un hermano, casi otro yo, y decidí abrazar su alma. Como entonces no me fuera posible conseguir una traducción de sus obras completas, exigí el original danés. Ayudado por mis conocimientos de alemán y de inglés comencé a traducirlas para mí mismo. Así aprendía el danés suficiente para entender a Kierkegaard".

Esta relación íntima con su lengua materna la expresa Kierkegaard al final de su obra pseudónima *Etapas del camino de la vida* (1845). Se trata de un panegírico a su lengua materna. Un texto de antología.

"Algunos de mis compatriotas —dice Kierkegaard— opinan que nuestra lengua materna no se presta a la expresión de ideas difíciles *(vanskelige Tanker)*. Paréceme ésta una opinión peculiar y desagradecida; así como paréceme también peculiar y exagerado que insistan en ello con tanto celo, que olviden disfrutar del lenguaje... Yo me siento feliz ligado a mi lengua materna, ligado como quizás pocos lo estén, ligado como Adán lo estuvo a Eva porque no había otra mujer, ligado porque me fue imposible aprender otra lengua y, por lo tanto, imposible sucumbir a la tentación de mostrarme soberbio y altivo con lo congénito; pero también contento por estar ligado a una lengua materna rica en originalidad interior que ensancha el alma y suena voluptuosa al oído con sus dulces acordes; una lengua materna que no resopla ante el pensamiento difícil y, quizá por ello, algunos piensen que no sabe expresarlo, porque hace fácil lo difícil pronunciándolo; una lengua materna que no pierde el aliento ante lo indecible *(Uudsigelige)*, sino que se ocupa de ello ora en broma ora en serio, hasta que queda dicho; un idioma que no encuentra lejos lo que tiene cerca o busca en las profundidades lo que tiene en la mano, porque felizmente enlazada con el objeto entra y sale como un duende, y lo saca a la luz, como un niño la dichosa palabra, sin darse cuenta; una lengua que resulta apasionada y emotiva

---

Brandes se ha atrevido a celebrar en la Universidad de Copenhague un extenso ciclo de conferencias sobre mí! ¡Y una gran ovación final!".

siempre que el verdadero amante estimula virilmente la pasión femenina del idioma, consciente de su valía victoriosa y en la lid de que el verdadero pensador sepa retenerla y no deje escapar el pensamiento; una lengua que aunque alguna vez parezca pobre, no lo es, sino desdeñada como una amante modesta que, valiendo como la que más, sobre todo, no desluce, un idioma que, sin carecer de capacidad para expresar lo grande *(det Store)*, lo decisivo, lo eminente, posee una encantadora, grata y deliciosa predilección por los pensamientos medianos, los conceptos secundarios y los adjetivos, y por el murmullo de los estados de ánimo y el canturreo de las transiciones, y por la intensidad de las declinaciones y la exuberancia secreta del latente bienestar; un idioma que entiende la broma tan bien como la seriedad; una lengua materna que aprisiona a sus hijos con una cadena, que es fácil de llevar —sí— , ¡pero qué dura de romper!"[2].

Este primer escollo es significativo, pues sólo es plenamente comprensible la obra de un autor, sea filósofo o teólogo, sea novelista o poeta, desde el profundo conocimiento de la lengua que utiliza, pues la lengua, como vio acertadamente Wittgenstein, no se puede considerar solamente como un instrumento neutro de expresión, sino que constituye todo un mundo y, por ello, debe contemplarse como la columna vertebral del pensamiento, como la matriz originaria de las ideas. En el caso de Kierkegaard, el conocimiento de la lengua todavía es más necesario, porque el hermeneuta se halla ante una obra de gran valor estilístico y literario, repleta de recursos formales, una prosa nada austera, sino muy barroca, rica en sinónimos, metáforas, parábolas y alegorías.

Kierkegaard se define a sí mismo como escritor, o más concretamente, como escritor religioso *(religieus Forfatter)*. En un texto de los *Papirer*, afirma que la escritura es una exigencia de su individualidad[3]. Escribir fue su vida, "propiamente mi vida", insiste él[4], pero no escribir sobre cualquier asunto, sino escribirse a sí mismo. El tema de su literatura es, en el fondo y más allá del laberinto formal, su propia individualidad, *soi-même comme un autre*, empleando la conocida

2. S. KIERKEGAARD, *SV*., I, 364.
3. Cf. *Pap*., VIII A 221, 222.
4. Cf. *Pap*., XIII A 10.

expresión de P. Ricoeur. Los *Papirer* constituyen un copioso material autobiográfico.

Para Kierkegaard, la escritura es una exigencia interior, pero también un gozo, "un delicioso pasatiempo que estaría dispuesto a prolongar una eternidad"[5]. Para él escribir constituye un auténtico respiro y, precisamente, cuando no escribe, se siente "enfermo, paralizado". Sus reacciones son arquetípicas del escritor solitario: se ruboriza ante la crítica y se lamenta de la mediocridad de sus lectores. En una carta de Berlín del 14 de diciembre de 1841, le cuenta a su amigo E. Boesen, que tiene la impresión de que su literatura no se comprende y que en vano se preocupa por publicarla.

En los manuales clásicos de literatura danesa, Kierkegaard pertenece al movimiento romántico, pues reproduce en su obra muchos tópicos del romanticismo, no sólo la fidelidad a la lengua materna, sino el amor a la patria *(Heimat)* y el sentimiento de desgarro interior. A pesar de ello, Kierkegaard, como pensador, trasciende el marco formal del Romanticismo danés, tanto desde el punto de vista estilístico como temático, pero el trasfondo último de su obra se mueve en las categorías románticas.

En 1802 triunfaba el movimiento romántico en Dinamarca. Al principio el Romanticismo danés fue un Romanticismo universal. Los poetas daneses concibieron en su juventud una religión original de la que habían brotado tanto el cristianismo como el paganismo. Esta idea fue la que sirvió de base a Adam Oehlenschläger para su gran poema *Los cuernos de oro*[6]. A ello se refiere también N. Grundtvig en el poema dramático *Baile de máscaras en Dinamarca,* de 1808, cuando escribe: "¡Odín glorioso!, ¡Cristo blanco!, vuestras rencillas todas aquí han terminado, hijos del Padre universal ambos".

Poco después Oehlenschläger iba a enfrentar paganismo y cristianismo en una lucha a muerte en su tragedia en cinco actos *Hakon el Poderoso.* El conde Hakon es el hombre poderoso y cruel del paganismo en trance ya de muerte, y el rey Olaf Trygveson, el apóstol de la nueva fe. Hakon, inducido por el fiel Thorer Klake, ha tramado la muerte de Olaf,

5. Cf. *Pap.*, VII A 202, XI A 78.
6. Cf. A. OEHLENSCHLÄGER, *Poetiske Skrifter,* vol. III, Copenhagen, 1926.

pero falla en su intento. Su leal consejero ha muerto y ahora Olaf se presenta ante él con la cabeza tapada. Superada la fase de la religión universal, Grundtvig se convirtió en un poeta patriótico y profundamente cristiano. Como canto de la patria quiso recrear una antigua epopeya danesa, el *Cantar de Bjarke* de 1817[7].

Sobre este trasfondo simbólico, lingüístico y mitológico, construye Kierkegaard su obra. Tiene plena conciencia de su tarea como escritor. Jamás se define a sí mismo como filósofo e inclusive se separa explícitamente de este título, pero lo hace fundamentalmente para alejarse del modelo de pensador objetivo cuyo máximo representante es, para él, Hegel, su constante interlocutor y mortal enemigo en el plano especulativo. "Ser escritor —dice Kierkegaard— ha sido, en el fondo, mi única posibilidad"[8].

Está completamente en lo cierto J. Wahl cuando afirma que "antes que Heidegger, Kierkegaard pertenecía al orden del ensayo, de la psicología, de la estética o de la teología o de la literatura y que, después de Heidegger, ha llegado a pertenecer al orden de la filosofía"[9]. En efecto, Kierkegaard, como Nietzsche o Schopenhauer no pertenece a la estirpe de *los filósofos-profesores,* sino a la estirpe de los filósofos patéticos. La transformación del pensamiento patético de Kierkegaard a categorías de naturaleza objetiva (angustia, desesperación, libertad...) es obra del existencialismo francés y en particular de Heidegger. Como dice Wahl: "Heidegger ha conducido los pensamientos patéticos a las categorías de los profesores"[10].

Johannes de Silentio, uno de los pseudónimos más importantes de Kierkegaard, confiesa en el prólogo de *Temor y temblor* (1843): "El presente escritor no es de ningún modo un filósofo; no ha comprendido el sistema, si es que hay uno y si está acabado; su débil cerebro se asusta ya bastante al pensar en la prodigiosa inteligencia que es necesaria a cada uno, hoy que todo el mundo posee un pensar tan prodigioso (...) El presente escritor de ningún modo es un filósofo; es, *poetice et ele-*

7. N. F. GRUNDTVIG, *Bjarkemaalets Efterklang. Den danske Lyrik 1800-1870*, vol. I, Copenhagen, 1961.

8. *Pap.*, XIII A 104.

9. J. WAHL, *Esquisse pour une histoire de "L'existentialisme"*, Paris, 1949, pp. 92-93.

10. Ibídem.

ganter, un escritor aficionado, que no escribe sistemas ni promesas de sistema; no ha caído en el exceso de sistema ni se ha consagrado al sistema. Para él, escribir es un lujo; y tanto más gana en evidencia y placer cuanto menos compradores y lectores tiene de sus producciones"[11].

Kierkegaard parece ser plenamente consciente de las dificultades que entraña la lectura e interpretación de su obra. Él mismo, en un texto perdido se pone en la piel de su posible lector y le encomienda algunos consejos en la praxis de la interpretación. "Que el lector —dice Kierkegaard— ponga al menos paciencia en la lectura, como yo he puesto mi diligencia y mi tiempo en escribirlo; ya que siendo mi profesión exclusiva y mi única tarea la de escritor, estoy tanto en condiciones como obligado a tratar los temas con un esmero exacto, meticuloso si se quiere, pero en todo caso también de provecho, cosa que quizás otros no puedan, pues aparte de ser escritores, han de emplear de diversas maneras sus días probablemente más largos, sus dones quizá más abundantes y su capacidad de trabajo probablemente mayor"[12].

El segundo gran escollo hermenéutico en la obra de Kierkegaard es la variedad de géneros literarios y registros lingüísticos que utiliza el escritor para plasmar su pensamiento. En efecto, Kierkegaard no construye una obra lineal y homogénea, sino una obra discontinua y heterogénea, tanto en el plano formal como en el plano material. Su obra, aparentemente laberíntica, tiene una carácter eminentemente lúdico e irónico. El autor se recrea en la escritura, goza con el acto de escribir y no escatima ninguna posibilidad formal. Desde un punto de vista formal, su obra incluye un sinfín de géneros literarios.

Por un lado, Kierkegaard cultiva, a lo largo de veinte años, desde 1835 hasta su muerte en el año 1855, el género autobiográfico, sea en forma de dietario o de diario propiamente dicho. Escribe una inmensa parte de su producción literaria en primera persona del singular. En esta copiosa producción que se ha denominado el *Diario*, el autor se desnuda, se muestra en su radical autenticidad, narrando sus experiencias, reconstruyendo sus recuerdos, expresando sus obsesiones y sus expectativas. Su prolija producción de tipo autobiográfico es el retrato sinuoso de

11. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Barcelona, 1988, p. 14.
12. S. KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, vol. 1, Madrid, 1965, pp. 147-148.

un alma peregrina, y por ello constituye, sin lugar a dudas, el punto neurálgico de su edificio literario, la carta de navegación del hermeneuta.

El *Diario* es el centro de gravedad de la obra de Kierkegaard, el punto de arquimédico de toda indagación interpretativa. No fue escrito para ser publicado para un posible lector foráneo, no fue escrito con una finalidad exterior, sino completamente interior. El *Diario* de Kierkegaard, como el de cualquier otro escritor, es personal e íntimo, aunque no es absolutamente lineal, es decir, cronológico, sino que tiene una estructura muy sincopada. Se podría definir como la mismidad de Kierkegaard articulada textualmente, o de otro modo, el yo real expresado narrativamente, a lo largo de una historia cercada por angustias y esperanzas. El *Diario* es, pues, la mismidad de Kierkegaard, pero la mismidad objetivada en el texto, es decir, expresada como alteridad mediante la escritura.

En los *Papirer*, expresa Kierkegaard el fundamento y la razón de ser de su obra. Según el escritor danés, toda su obra se relaciona directamente con la categoría de la individualidad *(Kategorien 'den Enkelte')*, ya que según él, esta categoría constituye el fundamento necesario para comprender la existencia humana *(menneskelige Eksistens)*. La descripción filosófica y categorial de la individualidad humana como algo absolutamente irreductible a cualquier instancia superior, constituye según el mismo Kierkegaard, el deber fundamental *(vigtigste Opgave)* de su producción escrita[13].

En los textos autobiográficos, que están agrupados en el bloque *A* de los *Papirer*, el yo literario y el yo real de Kierkegaard constituye una monolítica unidad. En efecto, sólo en el *Diario* es posible vislumbrar el rostro auténtico de Kierkegaard, su radical espontaneidad, aunque también en él aparece, a menudo, una subjetividad enmascarada tras una cortina de fina ironía. Kierkegaard juega literariamente consigo mismo, se construye a sí mismo mediante la escritura y, en este ascendente proceso poético y lírico, introduce discontinuidades, rellanos de humor y de ironía, donde el mismo yo del autor se transforma en un asunto cómico.

Comicidad, tragedia, esperanza, angustia, nihilismo: éstos son los puntos angulares de un tejido textual lleno de huecos y trampas. Tras lo cómico, está lo trágico y, tras la angustia, está la esperanza, y todo ello

13. Cf. *Pap.*, X 5 B 247.

articulado narrativamente, como el que explica una historia, como el que se la cuenta a sí mismo para llegarse a comprender. Autoanálisis, terapia textual, *fuga mundi,* recogimiento, narcisismo, locura, genialidad, todas y cada una de estas categorías están ensambladas en el *Diario* de Kierkegaard.

Quizás por todo ello, dice con acierto F. Ebner, "Kierkegaard fue quizás el único genio que se comprendió a sí mismo en su genialidad, el único gran pensador que hizo un recto uso de su genialidad. Y eso pudo hacerlo gracias a la reflexión religiosa. Sus famosos pseudónimos, los *dramatis personae,* que, según, afirmaba, eran los que habían engendrado algunas de sus ejemplares obras (...), recrean un sistema de reflejos de sí mismo"[14].

Pero el escritor danés no sólo utiliza este género en su clásico y citado *Diario,* sino también lo maneja para escribir su obra pseudónima *El diario de un seductor,* donde recrea el mito romántico del *Don Giovanni* mozartiano. En esta obra, como en todas las obras pseudónimas de Kierkegaard, el yo literario y el yo real mantienen cierta tensión y ambigüedad.

Además del género autobiográfico, Kierkegaard cultiva también el género ensayístico, aunque propiamente no se pueda definir a Kierkegaard como un ensayista *tout court,* al menos en el sentido que Montaigne acuñó el término, pues su ensayística está continuamente intercalada por relatos, parábolas y fragmentos líricos. Quizás su obra ensayística más divulgada y más citada por los existencialistas franceses y alemanes, sobre todo por J. P. Sartre, es *El concepto de la Angustia* (1844), una compleja introspección psicológico-teológica alrededor de la angustia a partir de la narración bíblica de la caída de Adán en el Jardín del Edén[15].

Esta obra firmada por el pseudónimo *Vigilius Haufniensis,* junto con los textos de *Climacus,* a saber, *Fragmentos filosóficos* (1844) y *Apostilla conclusiva no-científica* (1846) y, de *Anticlimacus,* su antítesis en el orden intelectual, autor de *La enfermedad mortal* (1849) y *La ejerci-*

14. F. EBNER, *La palabra y las realidades espirituales,* Madrid, 1995, p. 51.

15. Cf. N. TAMBOURGI, *Lectures sartriennes du concept d'angoisse de Kierkegaard,* en Ann. Philos. 14 (1993) 77-97.

tación del Cristianismo (1851), constituye una de las expresiones más elocuentes de la ensayística del escritor danés.

Otro género literario muy propio de Kierkegaard es el discurso *(Tale)* exhortativo de tono lírico y religioso. A pesar de que los discursos pasan prácticamente desapercibidos en la filosofía contemporánea, constituyen una pieza fundamental en el *corpus kierkegaardianum,* no sólo por su considerable extensión, sino por las ideas que comunica el autor mediante este género que no se pueden identificar, *sensu stricto,* con el sermón religioso, pero tampoco con el ensayo propiamente dicho. Tienen un carácter plenamente oral y fueron escritos con este propósito, para ser leídos en voz alta. Algunos fueron leídos por el mismo Kierkegaard en la *Iglesia de la Trinidad,* en el centro de Copenhague.

Se trata de un género muy abundante en la obra de comunicación directa y en ellos aparece el rostro más teológico de Kierkegaard, o más exactamente, su dimensión más puramente religiosa y lírica, pues en ellos, Kierkegaard prácticamente no problematiza, sino que se limita a desarrollar creativamente y exhortativamente, determinados fragmentos del *Nuevo Testamento.* A lo largo de su corta vida, Kierkegaard escribió más de noventa discursos que denominó discursos cristianos y discursos edificantes.

Además del género autobiográfico, de sus incursiones en el ensayo, y de los múltiples discursos que elaboró a lo largo de su vida, Kierkegaard cultivó, como Heráclito y Nietzsche, el género aforístico aunque en menor grado. También desarrolla su capacidad de relatar en algunas obras, como la que él consideró la más fundamental de toda su producción, a saber, *Temor y temblor* (1843), donde recrea, con múltiples variaciones, el relato bíblico del sacrificio de Isaac. El relato descriptivo, la historia contada es muy propia de la literatura de Kierkegaard.

Además de todo ello, está el género epistolar, porque Kierkegaard no sólo escribió muchas cartas a lo largo de su vida, especialmente a Regina Olsen, su joven prometida, sino que recreó el género epistolar para transmitir ideas y pensamientos. Este es el caso, por ejemplo, de su obra pseudónima firmada por *Constantino Constantius* titulada *La repetición* del año 1843. Por último, está el diálogo. Kierkegaard fue siempre un

amante de Sócrates y de su peculiar modo de entender la filosofía como ejercicio dialógico y como pedagogía mayéutica[16].

Reproduce el género dialógico a partir de los textos de Platón, autor que Kierkegaard leyó con fruición durante su juventud y que fue objeto de análisis en su Tesis de graduación en Teología en el año 1841, titulada *El concepto de la ironía.* Su famoso diálogo pseudónimo *In vino veritas* (1843), constituye una recreación jocosa alrededor del mito del amor a partir del *Banquete* de Platón, pero en clave fundamentalmente estética.

Aunque en el prólogo a *Temor y temblor* de 1843 que Kierkegaard firma con el pseudónimo *Johannes de Silentio,* se define a sí mismo como escritor, como escritor aficionado, en muchos fragmentos del *Diario* y en su última obra *Punto de vista sobre mi actividad de escritor* (1851) se identifica a sí mismo con la figura del poeta. Más aún, se define a sí mismo como el *Poeta del Cristianismo (Digter af Christendom).*

En esta obra, Kierkegaard relaciona toda su obra escrita con el Cristianismo y dice explícitamente que su tarea como escritor está íntimamente relacionada con la esencia del Cristianismo y considera que el *telos* último de su escritura consiste en comprender adecuadamente lo que significa ser cristiano *(at vaere Christen)* en el mundo. La temática religiosa, más específicamente, cristiana, es la fuerza motriz de toda la producción escrita de Kierkegaard, a pesar de que la obra se expande en un sentido muy plural y heterogéneo.

"Evidentemente —dice Ebner— sabía Kierkegaard muy bien —¿cómo no había de saberlo, si ésa es la premisa de toda su obra a la que le dio el más profundo sentido?— que su verdadera vida espiritual no estaba en su enorme y genial producción. El hombre auténticamente religioso, que sabe dónde está la verdad y por lo mismo nunca la busca de modo fantástico y frívolo, no puede ponerse en el punto de vista de cualquier filosofía o de cualquier planteamiento filosófico para llegar a la verdad; y solamente él, no el crítico del conocimiento, conoce la total insuficiencia de todo punto de vista filosófico"[17].

16. T. F. MORRIS, *Kierkegaard's understanding of Socrates,* en Internat. Journal Philos. Relig. 19 (1986) 105-111.

17. F. EBNER, *La palabra y las realidades espirituales,* p. 51.

Desde el punto de vista material, la obra de Kierkegaard también plantea grandes dificultades hermenéuticas, pues a lo largo de su producción, el escritor danés trata cuestiones muy dispares y de un modo, como se ha dicho, muy sincopado. El cultivo de las ideas es constante en su producción y los temas que analiza se superponen mutuamente y, en algunas ocasiones, el texto sucumbe a graves contradicciones. En este punto, la clave de los pseudónimos es fundamental para superar una imagen aparentemente bicéfala o esquizofrénica de Kierkegaard.

La angustia, la existencia, el amor, el hombre de carne y hueso, la esperanza, la muerte, Dios y la libertad son, quizás, los núcleos temáticos más identificables en la copiosa producción del escritor danés. *A priori*, estos núcleos temáticos aparecen sin vínculo alguno, de forma aislada y fragmentaria, pero, en el subsuelo del *corpus*, estos núcleos están íntimamente vinculados, de tal modo que no se puede plantear un tema sin referirse al otro, es imposible indagar la cuestión de la libertad sin referirse a Dios, o resolver el problema de la existencia, sin referirse a la muerte.

En la epidermis textual, uno tiene la impresión de que la obra de Kierkegaard es una brutal cacofonía que carece completamente de orden y de unidad y, sin embargo, en el sótano de la producción, uno se da cuenta que todos y cada uno de los temas susodichos están interrelacionados entre sí y que la obra es una gran maraña conceptual de donde resulta muy difícil escapar.

En este laberinto temático y formal, la posibilidad de hallar el punto de partida, es decir, la idea-matriz de la obra, es muy remota. Y, sin embargo, la búsqueda de esta idea es completamente necesaria para comprender el carácter unitario que tenía para Kierkegaard su obra. Como dice él mismo: "Todo discurso —especialmente todo fragmento dentro de un discurso— presupone sin duda algo como punto de partida; por esta razón quien desee examinar a fondo un discurso, o alguno de sus fragmentos, hará muy bien empezando por la búsqueda de tal presupuesto, que constituirá su punto de partida"[18].

Existe una tercera dificultad en la tarea de interpretar a Kierkegaard, a saber, los tópicos y estereotipos que la posteridad ha legado en torno

18. S. KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, vol. I, p. 63.

a su obra. Constituyen una auténtica barrera interpretativa, pues ocultan el verdadero rostro del pensador danés. Del mismo modo que para interpretar adecuadamente a Marx es necesario purificarlo de los marxismos y que para leer a Kant es necesario desvincularlo de los kantismos, también en el caso de Kierkegaard es completamente necesaria e indispensable la catarsis de los tópicos y estereotipos que acompañan a su obra.

Durante el segundo tercio del siglo XX, se produjo la llamada *Kierkegaard-Renaissance* (C. Fabro *dixit)* y la paternidad espiritual de Kierkegaard fue reclamada por distintos sectores de la cultura europea. Este renacimiento de la obra de Kierkegaard en el contexto de la filosofía contemporánea significó la difusión a gran alcance de la obra del escritor danés, pero también, como es obvio, su simplificación.

En la manualística al uso, por ejemplo, Kierkegaard es considerado, generalmente, como el prolegómeno a la filosofía existencialista del siglo XX, lo que no deja de ser un grave reduccionismo, no sólo para Kierkegaard que trasciende con creces los parámetros de la filosofía existencial, sino también para los filósofos existencialistas que fueron más allá de las tesis kierkegaardianas propiamente dichas. En este terreno intelectual, Kierkegaard es considerado el padre espiritual del existencialismo y se refieren a él como padre K. Jaspers, J. P. Sartre y A. Camus entre otros y, sin embargo, ninguno de ellos conoció directamente, es decir, en su lengua original, sus textos, y una enorme producción del filósofo danés quedó fuera de su alcance intelectual, no sólo una parte sustancial del *Diario,* sino también los *Discursos.* Lo que leyeron los existencialistas de Kierkegaard fue, básicamente, la obra pseudónima.

En el ámbito de la teología dialéctica de corte luterano, también la paternidad de Kierkegaard ha sido reclamada por activa y por pasiva a lo largo de este siglo. Es el caso de Bultmann, y sobre todo de K. Barth, donde el influjo de Kierkegaard es decisivo, especialmente en su *Dogmática eclesial.* Es obvio que existe una íntima relación entre la teología de la *analogia fidei* y los textos más teológicos de Kierkegaard, pero Kierkegaard jamás fue un teólogo en el sentido estricto de este término y su obra, tan rica en el ámbito literario, no puede reducirse a esquemas teológicos. Por otro lado, aunque Kierkegaard, como antes hiciera

Schleiermacher, inspira a un buen número de teólogos luteranos, hay muchos fragmentos de su obra donde expresa sus distancias respecto a Lutero y al Protestantismo en general.

Quizás la mayor dificultad en la tarea de interpretar a Kierkegaard no sea ni la lengua, ni la variedad de géneros literarios, ni los tópicos y estereotipos que enmascaran el rostro auténtico de Kierkegaard, sino la multitud de voces que se cruzan en el *corpus,* es decir, sus múltiples pseudónimos, su construcción polinómica del pensar. "Es difícil —dice con razón George Steiner— escribir sobre Kierkegaard (1813-1855). Escribió sobre sí mismo con una mezcla de inmediatez y discurso indirecto, de urgencia confesional e irónica distancia tan vívida, tan diversa, que empobrece el comentario ajeno"[19].

Kierkegaard, como Fernando Pessoa y otros románticos del siglo XIX, construye su obra a partir de una tupida red de pseudónimos donde cada cual representa un talante existencial (estético, ético y religioso). *Vigilius Haufniensis, Johannes de Silentio, Victor Eremita, Constantino Constantius, Climacus* y *Anticlimacus* son los nudos más sólidos de esta construcción única en el campo de la filosofía occidental. Pero esta enorme maraña de pseudónimos no es una pura arbitrariedad o un juego lingüístico de Kierkegaard, sino que obedece a una intención muy particular, secretamente guardada en el corazón de los *Papirer.* Se trata, como dice Ebner, de "una aportación genial que exige una fuerza expansiva y amplitud de espíritu única en toda la historia, extraordinaria extensión de la vida espiritual no menos que intensidad"[20].

La posibilidad de perderse en este laberinto de máscaras no es una mera perogrullada en el caso de Kierkegaard, sino una posibilidad real y patente, pues el pensador danés se protege tras la prolija trama de máscaras —pseudónimos— y fácilmente su voz se confunde con la voz de los pseudónimos lo cual deja al lector en una completa perplejidad, pues entre ambas voces dista, a veces, un auténtico abismo. Aflora, de este modo, la contradicción, la paradoja, no *entre* los pseudónimos, *Climacus* y *Anticlimacus,* por ejemplo, sino entre la obra de comunicación indirecta y la obra firmada por el mismo S. Kierkegaard.

19. G. STEINER, *Pasión intacta*, Madrid, 1996, p. 277.
20. F. EBNER, *La palabra y las realidades espirituales*, p. 51.

¿Dónde está la verdadera voz de Kierkegaard en el conjunto polifónico de los pseudónimos? ¿Qué consideración merece la producción polinómica para el hermeneuta? ¿Dónde empieza la comicidad y dónde la locura en esta construcción? ¿Qué representan cada uno de los pseudónimos? ¿Por qué fueron creados? ¿Existe una relación entre los pseudónimos y la biografía de Kierkegaard? ¿Qué drama están representando? ¿Hay que tomarse en serio a Kierkegaard? ¿Comicidad o tragedia? ¡Ardua tarea de resolver! En este feudo, se cuece la batalla más dura entre los doctos intérpretes del escritor danés.

Paradoja, laberinto y máscara. En esta geografía textual, siempre cabe la posibilidad de perderse, o todavía peor, de despeñarse por un barranco estratégicamente colocado por el autor. Se establece de este modo un juego sutil entre autor y lector, una extraña confidencialidad, pues uno no sabe, en último término, si debe tomarse en serio a Kierkegaard o no. Es el susurro del escritor al lector, una extraña forma de entablar una complicidad ucrónica.

Como decía J. M. Valverde, incansable lector de Kierkegaard, la "puñalada trapera" siempre está presente cuando uno lee al escritor danés. El lector se encuentra perplejo y quizás Kierkegaard, que murió muy joven, se esté riendo desde el Hades de su perplejidad. Cuando uno empieza a cabalgar por los textos pseudónimos y cree hallar el hilo conductor, el hilo de Ariadna para escapar del laberinto, aparece un texto, un fragmento, una discontinuidad imposible de resolver lógicamente, y entonces se ve obligado a recrear de nuevo el camino, a empezar de nuevo. Entonces es cuando escucha a través del texto el estallido de una carcajada desvergonzada de algún pseudónimo. Ironía y paradoja, quizás estas dos categorías son las que definen con más precisión la construcción textual de Kierkegaard.

Esta maraña polinómica complica extraordinariamente la labor del hermeneuta, pero también la hace más atractiva, sugerente y creativa, pues el lector se halla ante un universo aparentemente descompuesto y fragmentario, ausente de unidad y, sin embargo, existe un hilo conductor, un hilo de Ariadna que debe descubrir en el subsuelo textual. Por otro lado, el lector se convierte en un demiurgo y también en un poeta, pues debe crear o más exactamente configurar un orden a partir del material, intencionalmente disperso que presenta la obra en sí misma.

De este modo, la obra se convierte en un reto personal, en una especie de aventura individual, en una experiencia intelectual enormemente creativa.

Kierkegaard deja de ser un autor y se convierte en el secreto confidente que susurra al oído para revelar las grandes verdades. Complicidad literaria, corresponsabilidad creativa, diálogo-en-comunidad, todo ello constituye la experiencia literaria con Kierkegaard.

En esta fauna de hermenéuticas, quizá Ferdinand Ebner aporte la mirada más lúcida sobre el filósofo danés cuando dice: "Kierkegaard fue sin duda —cosa a la que sin duda aún no se ha hecho justicia— uno de los más poderosos pensadores de todos los tiempos, que reunió en sí las más variadas posibilidades del pensamiento. Pero, en la espiritualidad de su vida religiosamente marcada, no hizo lo que hace cualquier otro pensador: no se decidió por una de esas posibilidades del pensar, para convertirla en la realidad de su existencia espiritual y, para él, en la realidad de su pensamiento de la 'verdad', ya que vio en su reflexión religiosa dónde se encuentra únicamente la realidad de la vida espiritual y la verdad; mas por otra parte era demasiado filósofo —y poeta a la vez— como para excluir sin más esas posibilidades del pensamiento y de la existencia espiritual y por eso se las representó 'objetivamente', poetizando su filosofía y sin llegar a identificarse con ellas en la realidad de su vida espiritual, como posibilidades ideales poéticas"[21].

21. F. EBNER, *La palabra y las realidades espirituales*, Madrid, 1995, pp. 50-51.

II

Pensar después de Kierkegaard

La historia del pensamiento occidental no es una línea continua y progresiva, sino una compleja peregrinación truncada por profundas discontinuidades. Determinadas obras filosóficas adquieren la categoría de eventos de la historia, pues abren una zanja en el camino de la historia y a partir de ellas hay un antes y un después. Estas obras que rompen la continuidad de la historia suponen un salto cualitativo en el arduo ejercicio de pensar y quedan para la posteridad, por su genialidad y originalidad.

Estas obras producen una fisura en la historia de la filosofía, una profunda discontinuidad cronológica que, como consecuencia, supone un cambio radical en el modo de pensar y en el modo de comprender el acto de filosofar. La obra crítica de Kant y la obra escrita de Kierkegaard son ejemplos paradigmáticos de ello. Aunque, de naturaleza muy distinta tanto en el orden temático como en el orden formal, ambas producciones suponen un cambio radical en la forma de concebir la génesis del conocimiento, la metafísica, la ética, la estética y la teología.

El tiempo de creación es muy distinto en ambos filósofos. Cuando el profesor de Koenigsberg publicó la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* (1781), ya tenía cincuenta y siete años; lo que significa que si hubiera muerto a la edad de Kierkegaard, que sólo tenía cuarenta y dos años, quizás nunca hubiéramos sabido de su existencia. En cualquier caso, más allá de las diferencias de ritmo y de producción, ambos suponen una ruptura en la linealidad del pensar occidental. Existe una filosofía antes y después de Kant y una filosofía antes y después de Kierkegaard.

El criticismo gnoseológico, la superación de la metafísica de corte racionalista (de la cosmología, la psicología y la teología racional) y la fundamentación de la ética autónoma son, quizás, las tres herencias más significativas del kantismo. Pero, ¿cuál es la aportación específica de

Kierkegaard en el pensar occidental? ¿Qué fisura abre en el tapiz del pensar occidental? ¿Cómo se puede filosofar después de Kierkegaard?[22].

Según Paul Ricoeur, la obra de Kierkegaard supone una ruptura en la linealidad del filosofar occidental fundamentalmente por tres razones. En primer lugar, porque en Kierkegaard el marco de reflexión de la filosofía es precisamente lo no-filosófico, es decir, lo no conceptual, lo no abstracto. El objeto del pensar es, precisamente, lo que no puede ser jamás transformado en objeto, esto es, la existencia, la sensualidad, lo demoníaco, la fe, la desesperación, la angustia.

En este punto, la coincidencia de Kierkegaard con Feuerbach es patente, pues para el autor de *La esencia del Cristianismo* (1841), obra que, dicho sea de paso, Kierkegaard leyó y criticó con ímpetu, la nueva filosofía debe comenzar por la misma realidad, por la sensualidad. "El filósofo —dice Feuerbach— tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre *no* filosofa, lo que más bien está *contra* la filosofía, se opone al pensamiento abstracto; por consiguiente, lo que en Hegel es rebajado a mera nota"[23]. Y añade: "Sólo así la filosofía se convertirá en un poder *universal, acontradictorio, irrefutable* e *irrevocable.* La filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía.* Este ser distinto en nosotros distinto del pensar, afilosófico, absolutamente *antiescolástico,* es el principio del sensualismo"[24].

En Kierkegaard, la filosofía se relaciona, directamente, con lo no-filosófico. Para el escritor danés, el lado irracional de la experiencia es, precisamente, el motor del acto filosófico. La fuerza motriz del pensar surge precisamente del fondo nocturno del ser humano, de la pasión, de la locura, de la perplejidad, para decirlo al modo romántico. Quizás por ello, en el ejercicio de filosofar, hay algo enfermizo y de terapéutico recíprocamente. Desde este ángulo de lectura, la filosofía no empieza por los conceptos, sino por lo más alejado de la filosofía, por la no-filosofía, esto es, por lo prohibido y por la seducción[25]. De todo ello, se despren-

22. Cf. P. RICOEUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, 1992, p. 44-45.
23. L. FEUERBACH, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Barcelona, 1976, p. 14.
24. Ibídem, p. 15.
25. Sobre esta cuestión ver: J. COLETTE, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, 1994.

de que, en Kierkegaard, filosofía y transgresión son dos caras de una misma moneda, la expresión conceptual y la expresión carnal de una misma tendencia del espíritu humano.

La crítica al pensar idealista es evidente en esta particular concepción de la filosofía. En el telón de fondo de la crítica está el idealismo absoluto de Hegel y su articulación lógica y sistemática de la realidad, pero también está Schelling, a quien Kierkegaard tuvo ocasión de escuchar en Berlín. Frente a este pensar desarraigado de la existencia y de la vida personal, Kierkegaard propone una filosofía *de* la existencia y *para* la existencia. Para el danés, la filosofía no puede discurrir sobre lo conceptual, pues de este modo la filosofía se convierte en un burdo juego de palabras y palabras sin sentido. La filosofía tampoco puede limitarse a lo que puede ser pensado, sino precisamente debe incurrir en lo que no puede ser pensado, en lo que resiste al pensamiento.

En este juego paradójico que Wittgenstein vio con nitidez al final de su conocida obra, se cuece el verbo filosófico. Tratar de decir lo que no se puede decir: ¡He aquí el verdadero dilema de la filosofía! No en vano el autor del *Tractatus* alude a Kierkegaard en más de una ocasión y de forma elogiosa[26]. En una carta personal, escribe Wittgenstein: "Kierkegaard es, con mucho, el pensador más profundo del siglo pasado"[27].

En su justificación, P. Ricoeur introduce un segundo motivo. Para el autor de *Finitud y culpabilidad,* Kierkegaard inaugura una nueva manera de filosofar que se puede caracterizar como una crítica de las posibilidades existenciales. En efecto, la obra del danés constituye una apertura inédita y original de distintas posibilidades de ejercer el oficio de hombre. A través de sus textos, recrea personajes ficticios que expresan distintos niveles existenciales (estético, ético y religioso).

En este fecundo magma de posibilidades existenciales, el lector se halla profundamente interpelado, pues debe adoptar una postura perso-

26. Sobre la relación Wittgenstein-Kierkegaard ver: J. W. COOK, *Kierkegaard and Wittgenstein* in Rel. Stud., 23 (1987) 199-219; R. B. GOODMAN, *How a thing is said and heard: Wittgenstein and Kierkegaard,* en Hist. Philos. Quart. 3 (1990) 304-315; S. MARIN, *La presenza di Kierkegaard nel pensiero di Wittgenstein,* en Riv. Fil. Neoscol. 78 (1986) 211-226; M. J. FERREIRA, *The point outside the world. Kierkegaard and Wittgenstein on nonsense, paradox and religion,* en Rel. Stud. 30 (1994) 29-44.

27. Cf. *L. Wittgenstein in private correspondence* en Acta Philosophica Fennica 28 (1976).

nal, debe elegir entre éste o aquél (*Enten-Eller,* 1843) y lo debe hacer él sólo, pues existir siempre es una tarea solitaria. Kierkegaard no se limita a elaborar una cartografía de modalidades existenciales, sino que adopta una postura particular que sólo puede vislumbrarse con claridad en su obra de comunicación directa, esto es, en los *Papirer.* A juicio de Ricoeur, el discurso polifónico de Kierkegaard sobre la existencia es, en el fondo, la expresión poética de una emoción, un género de pensar conceptual que tiene sus propias reglas de rigor, su propia coherencia y que requiere una lógica muy particular.

Finalmente, Ricoeur expone el tercer motivo. La filosofía de Kierkegaard supone, a su juicio, la más decidida oposición a las filosofías del Sistema, es decir, a la reducción o disolución de la individualidad en el Todo. El interlocutor de Kierkegaard es Hegel y su obsesión es salvar la individualidad de las garras totalizadoras de la lógica triádica de Hegel. En el pensamiento de Kierkegaard, el punto arquimédico no es el ser, como en Parménides, ni la sustancia, como en Spinoza, ni el Espíritu, como en Hegel, sino la individualidad singular de cada cual, esto es, el *Enkelte.* En este sentido, su filosofía tiene una misión soteriológica, pues se propone salvar al Individuo de las filosofías de la Totalidad.

F. Rosenzweig, en su magna obra, *La estrella de la redención,* sitúa a Kierkegaard como un precedente de las filosofías de la diferencia, pues, en un contexto preñado de hegelianismo y de sistema, el pensador danés se enfrenta críticamente al Totalitarismo filosófico y reivindica, con orgullo, la diferencia del sujeto, la radical e irreductible individualidad del ser humano.

Por todo lo dicho, la filosofía de Kierkegaard supone una clara ruptura en la curvatura del pensar lógico occidental, aunque su influjo es muy posterior a su muerte, por las razones ya indicadas anteriormente. Esto significa que la zanja que abre Kierkegaard en la historia del pensamiento no se convierte en abismo hasta bien entrado el siglo XX.

III

El sentido de la pregunta

Durante toda su actividad literaria, Kierkegaard focaliza su interés en el misterio de la existencia humana con sus posibilidades y sus tareas. Todos sus escritos se refieren, directa o indirectamente, a problemas existenciales. Considera las distintas modalidades de existir *(at eksistere)*, de vivir, de ser hombre *(at vaere Mennesket)* y las describe desde su punto de vista. Trata —en el fondo— de descubrir la continuidad, el hilo conductor, el subsuelo permanente sobre el que se edifica la existencia humana y su misterio.

Existir significa, para Kierkegaard, estar fuera de sí mismo. Existencia y excentricidad tiene una raigambre común. El hombre no sólo vive en el mundo, sino que existe. Y existe porque, como dirá después H. Plessner, es un ser radicalmente excéntrico. El hombre es existente porque *ek-siste*, es decir, está fuera de sí mismo *(sig selbet)* y del mundo que le rodea, pero de algún modo también forma parte de la naturaleza en tanto que depende de ella, vive y se mueve en ella y por ella.

Su comprensión de la existencia humana no se estructura a partir de una rigurosa argumentación dialéctica. El modo como él analiza la problemática existencial revela una dolorosa existencia personal. Desde el principio Kierkegaard comprende que la existencia humana aglutina una serie de factores clave: el yo *(Selvet)*, la libertad *(Friheden)* y la ética *(det Ethiske)*. A partir de estas categorías existenciales, el danés edifica lentamente su obra, aunque otorga sentidos muy equívocos a las susodichas categorías.

A partir de estos factores-clave, construye un discurso laberíntico, de tono confidencial y privado que tiene como objetivo la comprensión del misterio de existir. Su obra tiene, pues, un talante inequívocamente personal y biográfico cuyo centro de gravedad es desenmascarar el meollo de la existencia, el sentido de la realidad, o para decirlo parafraseando a M. Scheler, *mi* puesto en el cosmos.

La libertad constituye un tema axial en el *corpus kierkegaardianum*. El escritor danés se refiere en múltiples ocasiones a esta cuestión tanto en sus escritos pseudónimos como en los *Papirer.* Sin embargo no dedica ningún estudio monográfico, ni siquiera un capítulo entero a dilucidar el sentido filosófico del término *libertad*. El tema aparece diseminado en una pluralidad de fragmentos inconexos sin aparente relación. La cuestión atraviesa toda la obra, pero de forma subterránea y, a modo intermitente, emerge a la superficie, pero sólo casualmente[28].

El camino del pensar kierkegaardiano es fragmentario y aforístico. Dedica fragmentos a la cuestión que nos preocupa, especialmente a partir del año 1843 y 1844, cuando publica *El concepto de la angustia (Om Begrebet Angest).* Las notas que el mismo Kierkegaard escribe en sus *Papirer* a propósito de su obra firmada con pseudónimo titulada *La repetición (Gentagelse)* (1843) confirman esta preocupación creciente por el tema de la libertad[29].

La libertad constituye, pues, un tema mayor en las obras pseudónimas y directas de Kierkegaard. Sin embargo, la perspectiva de análisis varía en un caso u otro. El punto de vista de los pseudónimos difiere del punto de vista personal de Kierkegaard. En las denominadas por él mismo, obras estéticas, la libertad se analiza desde un punto de vista psicológico y estético, mientras que en las obras éticas, se trata la cuestión desde el planteamiento moral y, en cambio, en las obras religiosas, el tema de la libertad se plantea a la luz de la fe teológica.

28. Sobre el tema de la libertad en la filosofía de Kierkegaard en los últimos años es recomendable: M. BÖSCH, *S. Kierkegaard: Schicksal-Angst-Freiheit*, Paderbon, 1994; W. DIETZ, *S. Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt am Main, 1992; J. DISSE, *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Freiburg, 1991; G. FIGAL, *Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit in Glauben. Zu Kierkegaards Konzeption des Selbstseines und Selbstwerdens in der 'Krankheit zum Tode'* en Kierkegaardiana 13 (1984) 11-23; L. POJMAN, *Kierkegaard on freedom and the scala paradisi*, en International Journal Philos. Relig. 18 (1985) 141-148; Ibídem, *Kierkegaard on faith and freedom*, en International Journal Philos. Relig. 27 (1990) 41-61; P. ZIZI, *Ontologia della libertà*, Sassari, 1987.

29. Los textos del *Diario* donde Kierkegaard se refiere explícitamente a la cuestión de la libertad (*Frihed*) son los siguientes: *Pap.*, I A 57; 7; 19; 20; 43; 72; I C 19; 28; 33; II A 746; II C 61; III A 11; 48; 118; III B 23; III C 26; IV A 11; 60; 149; 13; 59; XI 1 A 63; IV B 15; 53; 55; 56; 60; 68; 155; VII 1 A 182; 178; VIII 1 A 572; 580; 584; VIII 2 B 168; 170; X 2 A 428; X 4 A 175; X 2 A 438; 571; X 3 A 618; 786; X 4 A 58; 142; 245; X 5 A 19; XI 1 A 558; XI 2 A 434; 439; VII 1 A 164; VIII 1 A 178; X 1 A 663; X 2 A 61; 104; XI 3 B 4; X 3 A 2.

Se trata, para Kierkegaard de una cuestión más humana que estrictamente filosófica. Lo expresa de esta forma en el año 1842 cuando está estudiando la *Teodicea* de Leibniz: "Una cuestión que desde siempre ha preocupado a los filósofos y no sólo a ellos sino a todos los seres humanos, y que ha sido la causa de grandes dificultades, es la cuestión de la libertad y su relación con la necesidad"[30].

Kierkegaard insiste en el carácter existencial y personal de la categoría de la libertad *(Friheds-Bestemmelse)*[31]. Según su punto de vista, el debate en torno al sentido de la libertad, no es una cuestión que pertenece únicamente al pensamiento especulativo, sino una cuestión de tipo existencial, puesto que *me* afecta personalmente en tanto que hombre, en tanto que Individuo *(Enkelte)*. Se trata, pues, de un concepto subjetivo y no objetivo. En la libertad, el ser humano se juega su misma humanidad, el modo de ser persona. El ser libre es, para Kierkegaard, la tarea y el deber impuesto a cada hombre y a cada mujer.

Climacus, el autor de los *Fragmentos filosóficos* (1844), distingue entre pensador subjetivo y pensador objetivo. Según su punto de vista, el pensador subjetivo se piensa a sí mismo en el texto, es decir, problematiza con su misma existencia, mientras que el pensador objetivo se limita a pintar la realidad extrínseca a su subjetividad. Kierkegaard rehuye el pensar objetivo y lo simboliza mediante la filosofía hegeliana. Para el danés, la verdadera filosofía parte del sujeto e introduce el sujeto en el texto.

Precisamente por ello, en él, las categorías jamás pueden considerarse objetivas, como lo son, por ejemplo, las categorías de Aristóteles o las formas puras de entendimiento en la analítica trascendental de Kant. Sus categorías son subjetivas y esto no significa arbitrarias, sino *del* sujeto. La libertad, como la angustia y la desesperación, es una categoría de esta naturaleza.

Según el danés, la paradoja de la existencia humana se resume del siguiente modo: el hombre es absolutamente libre y simultáneamente absolutamente determinado[32]. Ésta es la situación existencial del ser humano que cabrá pensar y salvar desde la filosofía.

30. *Pap.*, III A 125.

31. Cf. *Pap.*, VIII A 50; III A 48.

32. Sobre la dialéctica libertad-necesidad en la filosofía de Kierkegaard hay una gran bibliografía crítica. Entre los estudios más autorizados véase: AMORE, R., ELROD, J., *From ignorance*

En efecto, en el ser humano coexisten dialécticamente necesidad y libertad. Hay una serie de factores que determinan la vida humana. Primero hay el accidente de haber nacido. Nadie escoge a su padre, ni a su madre, ni el espacio ni el tiempo de nacimiento. No hemos sido consultados. Nuestro nacimiento no responde a una elección personal, ponderada y meditada. Nada de eso. Uno nace en un determinado lugar, en un determinado tiempo y en una familia que él no ha escogido previamente. Por todo ello, el movimiento de la existencia no es completamente libre, sino que viene determinado por unos factores que trascienden el ámbito de mi libertad personal y concreta.

Pero tampoco elegimos nuestra naturaleza, nuestro modo de ser. El color de los ojos, el peso, la estatura, la complexión fisiológica... Son rasgos de mi ser que no he elegido previamente, sino que me encuentro con ellos. Además está el ambiente, el contorno de mi nacimiento. Algunos nacen en la podredumbre más inhumana, otros nacen en mansiones de cristal. Nadie ha sido consultado. Además está la naturaleza que sigue su orden inalterable. Los griegos trágicos interpretaban la vida como una estrategia insalvable. El destino, en la mentalidad presocráctica, está fijado, predeterminado para siempre y nadie puede escapar. Kierkegaard se separa de esta concepción trágica del mundo, pero atribuye a la naturaleza un grado de necesidad y de determinación que está más allá del marco de la libertad.

Pero no sólo el nacer y el existir están determinados, sino también el morir. La muerte que pone fin a nuestro recorrido por la existencia temporal y espacial. Nadie puede escamotearla, ni sobornarla, ni comprarla por un módico precio. San Agustín pinta con trazo genial el peso de la

---

to knowledge. A study in the kierkegaardian and Therevada Buddhist notions of freedom: Union Seminary Quaterly Review 26 (1970) 59-79; BLASS, J., *Die Krise der Freiheit im Denken S. Kierkegaards. Untersuchungen zur Konstitution der Subjektivität*, Düsseldorf, 1968; HARTT, J., *Christian freedom reconsidered. The case of Kierkegaard:* The tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam, North Holland, 1949; 1191-1194; JOLIVET, R., *La liberté selon Kierkegaard*: Témoignages (1955) 499-518; Ibídem, *Kierkegaard et la liberté de choix*: Orbis literarum 19 (1955) 108-111; Ibídem, *La libertà e l'onnipotenza secondo Kierkegaard*: Studi kierkegaardiani (1957) 107-111; LOMBARDI, F., *Reflexiones sobre el concepto de libertad en Kierkegaard*: Ciencia y fe 14 (1958) 499-518; MALANTSCHUK, G., *La dialectique de la liberté chez Kierkegaard*: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 42 (1958) 711-725.

muerte en la existencia del hombre: "Sólo la muerte —dice— es cierta. Los demás bienes y males, inciertos son: sólo es cierta la muerte. Voy a explicarme. Es concebido un niño: tal vez nace, tal vez es abortado. Sigue la incertidumbre: tal vez crece, tal vez no crece, tal vez llegue a viejo, tal vez no llegue a viejo; tal vez será rico, tal vez será pobre; tal vez será honrado, tal vez será humillado; tal vez tendrá hijos, tal vez no los tendrá; tal vez tomará mujer, tal vez no la tomará; y por ahí cuantos bienes y nombres"[33].

Y añade el genio de Occidente: "Vuelve los ojos a los males: tal vez enferme, tal vez no enferme; tal vez le muerda una serpiente, tal vez no le muerda; tal vez sea devorado por una fiera, tal vez no sea devorado. En todos los males a donde mires hay también un quizás sí y un quizás no. ¿Puede, en cambio decir: quizás morirá, quizás no? Cuando los médicos examinan a un enfermo y hallan una enfermedad de muerte, dice: Muere, de ésta no sale. Así del hombre, desde su nacimiento hay que decir: No escapa. Empieza a enfermar cuando nace; al morir cesa, es cierto, la dolencia; pero ignora si no le aguarda otra peor"[34].

Kierkegaard considera que la vida humana es una síntesis de necesidad *(Noedvendighed)* y de posibilidad *(Mulighed)*. Lo expresa de un modo antológico en *La enfermedad mortal* (1849) cuando afirma: El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de posibilidad y necesidad, en resumen, una síntesis"[35]. Hay una serie de rasgos que nos vienen dados por la naturaleza, por la especie y por la sociedad, pero en la vida humana también hay espacios para la posibilidad. Hay posibilidad cuando uno puede elegir entre dos o más opciones. Entonces el sujeto traza su propio camino a través de sus propias decisiones.

El fundamento filosófico-existencial de la libertad humana es, pues, la posibilidad. Kierkegaard rehuye aquellos sistemas especulativos y teorías filosóficas que describen la vida del hombre en términos de necesidad. Así critica el panteísmo de Spinoza y el sistema de Hegel donde el hombre queda sometido a un vasto proceso impulsado por la necesidad

33. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 97.
34. SAN AGUSTÍN, *Sermo 97.*
35. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, Barcelona, 1994, p. 23.

lógica[36]. Igualmente se aleja de los materialistas franceses de la Ilustración, y de La Mettrie en especial, por considerar el hombre como un autómata o *psiquemáquina,* sin opción ni posibilidad.

El hombre, en la filosofía existencial de Kierkegaard, es libre, pero no está dotado de una libertad infinita, sino de una libertad relativa, finita y limitada, puesto que su mismo ser es una síntesis de necesidad y de posibilidad.

1. *Liberum arbitrium*

Kierkegaard distingue, siguiendo la tradición teológica, dos formas de libertad: la libertad de elección o *liberum arbitrium* y la libertad auténtica o *libertas.* La primera forma de libertad se identifica con la *indifferentia aequilibri,* esto es con la arbitrariedad o libertad indiferente. Es aquella forma de libertad donde el sujeto elige entre dos opciones equidistantes y con idénticas posibilidades de convertirse en acto.

Kierkegaard considera que la libertad indiferente es una quimera, una ficción de la mente humana, porque jamás existe una situación químicamente neutral, es decir, imparcial absolutamente. En 1840 critica el *arbitrium* sin contenido, pues en todo *arbitrium* o acto de elección hay un contenido real y determinado. La libertad indiferente es, para el danés, una forma abstracta y etérea de libertad que no se corresponde con la naturaleza humana, que siempre se halla sometida a un contexto histórico, social, político y religioso. La elección jamás se produce en un marco de completa indiferencia, sino mediada por múltiples estímulos, explícitamente conocidos o implícitamente recibidos.

Hallamos otras críticas a esta primera forma de libertad en las notas filosóficas de 1842 y 1843 a propósito del pensamiento de Leibniz y de Bayle. En el *Concepto de la angustia* (1844) confirman la tesis kierkegaardiana de que la libertad indiferente es un absurdo[37].

36. Cf. *Pap* II C 54. Ver por ejemplo: *Pap* X 3 A 786: "Se dice que el Sistema avanza con necesidad. Pero mirar! Ni siquiera un solo instante puede asemejarse a la existencia que avanza con libertad".

37. Cf. *El concepto de la angustia,* Madrid, 1982.

En 1851 Kierkegaard rehusa de nuevo este concepto de libertad por tratarse de una facultad de elección que sitúa al hombre delante de una posibilidad abstracta[38]. Esta libertad sin condiciones es una pura quimera que no se halla jamás en el mundo. "La libertad de elección *(liberum arbitrium)* —dice Kierkegaard— es una fantasía; es como si el ser humano estuviera continuamente en la posibilidad abstracta y consecuentemente nunca se moviera de ahí. La libertad es una categoría histórica tal y como apuntaron Agustín y otros modernos"[39].

En efecto, la libertad es una categoría histórica, mientras que el *liberum arbitrium* es un concepto abstracto que no considera la naturaleza de las cosas. Esta forma de libertad es, pues, irreal. La libertad humana no es abstracta, sino que está enraizada en la historia personal e íntima de cada ser humano. En este sentido la libertad humana es, a lo sumo, relativa, pues está condicionada por unos determinados moldes que estructuran el universo personal del sujeto.

"El *liberum arbitrium* mediante el cual uno puede elegir el bien o el mal —dice Kierkegaard— es básicamente un ataque contra el concepto de libertad y no explica nada de ella. Libertad significa ser capaz *(Friheden er at kunne).* El bien y el mal no existen fuera de la libertad, y es a partir del concepto verdadero de libertad que obtenemos esta diferencia"[40]. Ser libre significa ser capaz, es decir, tener la posibilidad de llevar a cabo el proyecto existencial. Si el ser humano estuviera completamente determinado por agentes externos o internos, entonces no existiría la libertad, pero tampoco la ética, es decir, la noción de bien y la noción de mal.

El ser humano es agente moral porque goza de una determinada libertad y es capaz de bien o de mal, es decir, puede orientar sus acciones hacia la plenitud o hacia la destrucción de sí mismo. Si en su vida todo, absolutamente todo, estuviera escrito *a priori,* entonces dejaría de ser moral. La libertad es, también en la filosofía práctica de Kant, la condición de posibilidad de la ética, es el *faktum* de la razón práctica. Para el profesor de Koenigsberg, la libertad constituye la piedra angular del sis-

38. Cf. *Pap.*, III A 48; X 4 A 175; X 4 C 11, 36-39.
39. *Pap.*, X 4 A 175.
40. *Pap.*, V B 56, 2.

tema de la razón pura y para Kierkegaard la garantía de *mi* heterogeneidad respecto del mundo.

La libertad de elección *(liberum arbitrium)* es una libertad práctica en el ámbito de la exterioridad del sujeto. La libertad auténtica que propone Kierkegaard acontece fundamentalmente en la interioridad del sujeto, en el espacio de la privacidad, y se relaciona directamente con el concepto de posibilidad, de angustia y de tiempo. "Lo posible —dice Kierkegaard— corresponde en todo a lo futuro. Lo posible es lo futuro para la libertad, y lo futuro lo posible para el tiempo. A ambos responde en la vida individual la angustia"[41].

2. La verdadera libertad

La libertad es, fundamentalmente, un ejercicio interior, un ejercicio subjetivo que se proyecta hacia el exterior, hacia la vida práctica, emerge de la interioridad del sujeto, de la gravedad del espíritu, para expresarse en el ámbito de la exterioridad, de la representación. La génesis de la libertad, tanto en Kierkegaard como en Kant, es independiente de la naturaleza, de las inclinaciones, en definitiva, del objeto[42]. La libertad es producida por las representaciones internas y precisamente por ello, en el sentido más estricto, puede denominarse en terminología kantiana, como trascendental. La libertad no se correlaciona propiamente con el *qué* hacemos en nuestra vida sino con el *por qué y cómo* lo hacemos.

La libertad eterna tiene su génesis en otra dimensión, se sitúa más allá de los eventos ordinarios *(metabasis eis allo genos),* sin embargo, tiene su desarrollo en el mundo empírico. La *libertas* nace de un acto voluntario interior, de una decisión eterna, de la autonomía de la voluntad, pero este acto se desenvuelve en el espacio y en el tiempo. Precisamente por ello, se trata de una categoría histórica y subjetiva. Este acto, desde el punto de vista de Kierkegaard, es absolutamente libre porque está libre de determinaciones externas, de estímulos foráneos al sujeto.

41. *El concepto de la angustia*, ed. cit., p. 114.
42. Cf. I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Madrid 1981, p. 138-140.

En la filosofía moral de Kant, la libertad práctica es, concretamente, la voluntad independiente de todo lo que no sea la ley moral[43].

"Normalmente —dice Kierkegaard— la libertad de elegir se presenta como un bien extraordinario (...) Normalmente uno comete el error de considerar que esta libertad en sí misma es buena y ennoblece la vida del hombre"[44]. Y añade: "Lo que Agustín decía de la verdadera libertad (distinta de la de escoger) es muy verdadero y lo muestra buena parte de la experiencia. Nominalmente el sentido más vital de libertad es aquél que se relaciona decisivamente con una necesidad tan intrínseca que excluye otra posibilidad. Entonces, la libertad de elegir o la 'agonía' de elegir llega a su fin"[45].

En este texto tan denso, Kierkegaard distingue claramente la libertad de elección de la verdadera libertad. El primer concepto de libertad es muy exterior y banal, pues no radica en la interioridad del sujeto, sino que se fundamenta en su capacidad de distinguir y de elegir a partir de unos criterios. La libertad verdadera emerge del interior del sujeto y se impone como una necesidad. También el imperativo categórico de Kant que rige el mundo inteligible del sujeto, se impone con necesidad. La libertad auténtica es, en la filosofía kantiana, *la obediencia incondicional* a la ley moral que brota en el interior racional de sujeto. Cómo sea la libertad posible, no puede explicarse desde los esquemas de la razón pura, pero es un hecho de la razón[46].

El filósofo danés considera que la *libertas (evige Frihed)* se presenta a la conciencia del ser humano con un grado de necesidad intrínseca que excluye toda posibilidad. La emergencia de esta auténtica libertad supone la descomposición del *liberum arbitrium,* de la libertad indiferente, es decir, del puro ejercicio de elegir entre distintas posibilidades. "La libertad realmente es libertad —dice Kierkegaard— cuando, en el mismo momento, en el mismo segundo es libertad de elección (...) y esta elección es incondicional, es incuestionable"[47].

43. Ibídem, p. 139.
44. *Pap.*, X 4 A 177.
45. Ibídem.
46. *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., p. 14.
47. *Pap.*, X 2 A 428.

3. Lectura de san Agustín

El 23 de mayo de 1843, cuando Kierkegaard tenía treinta años, compró la *Augustini Aurelii Opera* de P. G. Philipsen en la ciudad de Copenhague. Sin embargo, ya hacía tiempo que el filósofo danés conocía el pensamiento de san Agustín y, en especial, *Las confesiones*. Kierkegaard había asistido en su época de estudiante de teología a las lecciones de N. H. Clausen sobre *Dogmática* donde se exponía el sistema de san Agustín en contraposición al sistema pelagiano, y donde se planteaba la controvertida cuestión de la relación entre la naturaleza y la gracia.

En el grupo C de los *Papirer* se incluyen los resúmenes de las clases de N. H. Clausen donde se refleja de forma insistente la presencia del pensamiento agustiniano[48]. También en los apuntes de las clases de Martensen sobre *Dogmática especulativa* y en los apuntes de las lecciones de Marheinke sobre *Teología dogmática* departidas en la Universidad de Berlín aparece en varias ocasiones el nombre de san Agustín[49]. Y no sólo en los *Papirer* del grupo C, sino también en las anotaciones personales y diarias de Kierkegaard se observan numerosas referencias a san Agustín y a su pensamiento[50].

Además, Kierkegaard escribió reseñas y comentarios de algunas de las obras más importantes de san Agustín. Comentó el *De Doctrina Christiana* editado por C. H. Bruder y su doctrina sobre la verdad[51]. En la mayoría de casos estas referencias son críticas positivas al genio de Occidente, o corroboraciones de sus tesis, con lo cual es lícito decir que Kierkegaard se apoya muchas veces en san Agustín y utiliza su nombre como argumento de autoridad.

No es nuestra intención llevar a cabo una exégesis pormenorizada del influjo de san Agustín en el pensamiento de Kierkegaard ni de la recepción que hizo el danés de su filosofía a través de las lecciones de Teolo-

48. Cf. *Pap.*, II C 8.
49. Cf. *Pap.*, II C 26.
50. Cf. *Pap.*, IX 1 A 121; X 2 A 564; X 2 A 565; X 4 A 158; X 4 A 159; X 4 A 160; X 4 A 161; X 4 A 172; 175; 177; X 6 C 2; XI 1 A 237; XI 1 A 371.
51. Cf. THULSTRUP, N., M. (edit.), *Kierkegaard and great traditions*, Copenhaguen, Reitzel Forlag, 1981, 54-97.

gía impartidas en la Universidad de Copenhague. Esto nos llevaría muy lejos y no es el objeto de nuestro estudio. Por otro lado, hay muchos estudios que han tratado de desvelar la influencia de san Agustín en Kierkegaard y la filtración luterana de algunas de sus ideas[52].

Nuestro objetivo, en este apartado, es comparar el planteamiento de san Agustín con el de Kierkegaard respecto al tema de la libertad. Kierkegaard adopta de san Agustín distintas consideraciones en torno al tema de la libertad. Por de pronto la distinción entre *libertas* y *liberum arbitrium* referida anteriormente. Libre albedrío se identifica en la perspectiva agustiniana con la noción de voluntad y es la capacidad de querer y elegir en el sentido de preferir. La libertad en cambio, implica ordenación hacia el fin, hacia el fin último por excelencia. La libertad es, pues, una categoría teleológica y precisamente por ello, no se puede identificar autonomía y libertad, pues la autonomía es la condición de posibilidad de la libertad, pero la libertad se refiere a un más allá de la autonomía, a un fin último.

Para san Agustín, la verdadera libertad es la segunda. Significa la liberación de la *servitute,* de todos esos obstáculos que dificultan la plena realización del fin último. Para san Agustín, la libertad plena es una autodeterminación de la voluntad y orientación radical al Bien, al Fin último, al *telos* absoluto en terminología kierkegaardiana. Kierkegaard distingue, como veremos, el *telos* relativo y el telos absoluto. La libertad plena se orienta hacia el *telos* absoluto, mientras que la libertad reducida se mueve solamente en el plano de los fines relativos.

La reflexión agustiniana en torno al misterio de la libertad adopta un cariz teológico, más todavía, un cariz bíblico. El mismo talante se puede detectar en la reflexión de Kierkegaard, sobre todo, en *El concepto de la angustia* (1844), donde relaciona el concepto de libertad con el concepto de pecado original. Distingue dos formas de humanidad: la humanidad en el jardín del Edén y la humanidad caída. "El individuo posterior es, como Adán, una síntesis que debe ser sustentada por el espíritu —dice Kierkegaard— . Pero es una síntesis derivada y, por tanto, está

52. Sobre la relación Kierkegaard-san Agustín ver: G. GUANTI, *La musica como metafora teologica in Augustino e in Kierkegaard,* en Riv. Estet., 27 (1987) 153-169; Ibídem, *Tempo musicale e tempo storico in Augustino e in Kierkegaard,* Riv. Estet., 30 (1990) 95-141.

puesta con ella la historia de la especie; esto constituye a la vez el más o menos de angustia en el individuo posterior. Mas su angustia no es la angustia del pecado; pues la diferencia entre el bien y el mal no existe antes de originarse al hacerse real la libertad"[53].

Según el genio de Occidente, el hombre no puede, por sí mismo, esto es, autónomamente, orientarse hacia el Fin pleno de su existencia, pues su voluntad se ha visto tremendamente mermada por el efecto del pecado original, esto es, por el egocentrismo. Para san Agustín, Adán era libre con verdadera libertad. Pero esta libertad se perdió para siempre en el pecado de origen. De este modo, el ser humano se quedó sólo con el *liberum arbitrium*[54]. San Agustín concede al *liberum arbitrium* cierta voluntad de Bien pero débil, e ineficaz, superada siempre la delectación del mal[55]. El hombre, después de la caída pierde la referencia al Fin último. La *libertas* supone la ratificación consciente y voluntaria del dinamismo natural, es la voluntad del Fin, no sólo como Bien, sino también como Verdad y Orden: *velle non vivere.*

Kierkegaard también parte de este trasfondo simbólico de corte judeocristiano cuando se dispone a investigar la cuestión de la libertad. En este punto, la simetría de planteamiento entre san Agustín y Kierkegaard es patente. En ambos casos, la libertad plena sólo es posible mediante la intervención gratuita de Dios, del Dios-Amor sanador. Sin Dios, no hay posibilidad alguna para la libertad del hombre. Dios libera al hombre del pecado, libera al hombre del *amor sui* y de los fines relativos.

Intensamente influido por el luteranismo, Kierkegaard reflexiona hondamente en torno al misterio de la libertad, utilizando las categorías agustinianas de *liberum arbitrium* y *libertas*, sobre el telón de fondo del relato de la caída del *Génesis*[56]. La caída supone una corrupción tras-

53. *El concepto de la angustia*, p. 72.

54. SAN AGUSTIN, *Contra duas epist. Pelag.* I 2 5 PL 44 552.

55. Sobre el tema de la libertad en san Agustín ver: J. PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Barcelona, 1972; *La libertad y la gracia en san Agustín* en Estudios Eclesiásticos 46 (1971) 134-149; *La libertad para el bien en san Agustín* en Espíritu 23 (1974) 101-106; *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona, 1985, pp. 223-229.

56. Cf. J. S. TANNER, *Anxiety in Eden. A Kierkegaardian reading of Paradise lost*, Oxford, 1992.

cendental en la conciencia humana. Después de la caída, el ser humano necesita el auxilio de Dios para alzar de nuevo el camino hacia la plenitud. Después de la caída, el sujeto humano posee el libre albedrío, pero no posee la libertad. La libertad tendrá que conquistarla a lo largo de un penoso y esforzado itinerario y podrá alcanzar esta libertad liberadora si se abre a la conciencia eterna.

Kierkegaard traza en los *Papirer* el largo y tormentoso camino hacia la plena libertad, un camino que atraviesa distintas estaciones y etapas. Es el camino del peregrino que busca la felicidad y el bien. El paso del *liberum arbitrium* a la *libertas* está lleno de sufrimiento y angustia. *Vigilius Haufniensis* ya describió en *El concepto de la angustia* (1844) el peso de la angustia *(Angest)* en el ejercicio de la propia libertad. Kierkegaard retoma el planteamiento de su pseudónimo y lo lleva a su máxima radicalidad.

Para san Agustín, la libertad es también una idea análoga, lo que significa que hay grados de libertad, grados de participación en la libertad. En Dios, la libertad es plena; en el hombre, que es un ser finito y limitado, la libertad se da en mayor o menor grado pero jamás de un modo absoluto. El común denominador de todos los distintos grados de libertad es la proyección hacia el *telos*.

IV

La libertad como movimiento

1. La existencia como movimiento

La noción de existencia *(Tilvaerelse)* nos remite constantemente, como vio Bergson, a la idea de cambio, pues la dinamicidad es inherente a la existencia humana. En efecto, existir es cambiar, es transformarse, es moverse hacia un determinado horizonte. La existencia humana no es un todo estático e inmóvil, sino un constante movimiento, un perpetuo fluir, un flujo permanente de experiencias y vivencias. Precisamente por ello, si la filosofía tiene como finalidad describir lo existente, debe integrar en su discurso la categoría del movimiento, porque en la matriz de todos los problemas filosóficos está la cuestión del cambio.

La existencia humana es movimiento, pero no un movimiento cualquiera. No se trata de un movimiento inercial que se propaga de generación en generación, por la especie o por la sociedad, sino de un movimiento individual y pasional. A pesar de que el hombre se puede mover por múltiples razones y, muchas de ellas las asume de forma irreflexiva y enajenada, también tiene la posibilidad de convertirse en la verdadera fuerza motriz de su misma existencia. El movimiento humano adquiere la categoría de la libertad, cuando emerge del yo más interior, de la autonomía del sujeto en su soledad. Entonces el movimiento humano se convierte en acción.

Cuando la fuerza motriz del movimiento es el individuo *(Enkelte)*, entonces aparece la *acción*. La acción es una categoría propiamente humana. Moverse no es actuar, porque actuar supone identidad personal, es decir, capacidad de obrar por uno mismo, en virtud de la propia libertad. Cuando el sujeto queda completamente subsumido en la masa, en el Todo o en el Sistema, entonces se mueve, pero no por sí mismo, sino al son del Sistema, lo que supone la negación explícita de la propia libertad individual.

Kierkegaard relaciona intrínsecamente el concepto de libertad con el concepto de movimiento. Precisamente porque la libertad es una categoría histórica y subjetiva, debe ser dinámica y variable, tanto en intensidad, como en orientación. La libertad, precisará Kierkegaard, es el movimiento del hombre hacia el fin absoluto a través de los fines relativos. En efecto, la libertad es teleológica, se orienta a un determinado horizonte pero no de un modo desarraigado, sino a través, esto es, mediante, determinados fines relativos.

El ser humano, en la antropología kierkegaardiana, tiene la capacidad de autorregular sus propios actos y, no sólo de hacerlo en el plano intelectivo, sino también en el plano volitivo. Es decir, puede llevar a cabo sus propias ideas, puede actualizar sus pensamientos y potencialidades interiores. Esto no significa que su capacidad intelectiva sea absoluta, porque la libertad humana es siempre relativa, efímera y finita, pues el ser humano en el pensamiento de Kierkegaard es siempre una síntesis de necesidad y de posibilidad. Ni posibilidad absoluta, ni crasa necesidad.

2. El salto al vacío

Desde los primeros textos, se puede observar que Kierkegaard confiere mucha importancia a la noción de movimiento[57] y ello le lleva al estudio de la *Física* y de la *Metafísica* de Aristóteles y reflexiona hondamente en torno a los cuatro tipos de cambio que describe el Estagirita y en torno a su definición de movimiento[58]. "*Kínesis* —dice Kierkegaard— es difícil de definir, porque no pertenece ni a la posibilidad ni a la actualidad, es más que posibilidad y menos que actualidad. Hay tres ti-

57. Cf. *Pap.*, IV B 1, 110; IV B 1 132. Según H. Thomas, Kierkegaard plantea el tema del cambio en tres ámbitos: "There are three areas where SK discusses motion: a) The related problems of dialectic, logic and ontology, b) the problem of motion as real change, c) the problems of human choice" (N. y M. THULSTRUP (Edit.), *Concepts and alternatives in Kierkegaard*, Reitzel Forlag, Copenhague, 1980, p. 90).

58. Cf. *Pap.*, IV C 47.

pos de movimiento: respecto a la cantidad, a las características accidentales y respecto al lugar"[59].

El mismo pseudónimo *Johannes Climacus* pretende resolver el enigma de la existencia en términos de movimiento[60]. La estrecha ligazón entre el concepto de libertad y el de movimiento todavía es más evidente en los textos autobiográficos de Kierkegaard. Ya en las primeras notas, Kierkegaard relaciona el problema existencial de la libertad y de la ética con el concepto de movimiento[61]. Trata de iluminar esta relación a partir de la filosofía aristotélica que él había conocido incipientemente a través de los manuales al uso[62].

En un primer término, Kierkegaard trata de alumbrar la cuestión filosófica del movimiento a partir de la filosofía racionalista moderna de Leibniz, Descartes y Hegel. En unas notas de los *Papirer* agrupadas bajo el rótulo *Philosophica*, el escritor danés muestra su decepción frente a la solución que estos hitos de la Modernidad ofrecen al problema del movimiento. "Hegel —dice Kierkegaard— no hizo justicia a la categoría de la transición. Sería muy interesante comparar su concepto con la teoría de Aristóteles sobre la *kínesis*"[63]. Será precisamente en Aristóteles, donde hallará la vía resolutoria al problema filosófico del cambio.

Los conceptos aristotélicos de potencia y acto son ampliamente utilizados por Kierkegaard en su comprensión de la libertad. Para el escritor danés, la libertad es un movimiento de progresiva liberación, un movimiento ascendente que conduce a la plena realización del ser humano, a la actualización de sus potencialidades, de su campo de posibilidad. La libertad no se mueve sólo en plano potencial, sino en el plano acto-potencial. Es decir, ser libre es articular realmente determinadas potencialidades de uno mismo.

No hay libertad sin posibilidad, y no hay plenitud de libertad hasta que la posibilidad no haya alcanzado la actualidad. Sin la actualidad,

59. *Pap.*, IV C 47. Como se observa en esta cita, la recepción de Aristóteles en Kierkegaard no es exacta ni textual.

60. Cf. JOHANNES CLIMACUS, *De omnibus dubitandum est* y *Pap.*, IV B 1-17.

61. Cf. *Pap.*, VIII A 664.

62. Véase el artículo de C. Fabro en torno al influjo de Aristóteles y del aristotelismo en la filosofía de Kierkegaard: N. y M. THULSTRUP (ed.), *Kierkegaard and great traditions*, Reitzel Forlag, Copenhague, 1988, pp. 27-54.

63. *Pap.*, IV C 80.

esto es, la efectividad de la posibilidad, la libertad solamente existe en un plano potencial, pero no desde un punto de vista real.

Existe libertad cuando el sujeto se halla frente a un conjunto de posibilidades de existir y decide una de esas posibilidades y no sólo se trata de una decisión en el orden interior, sino que se concreta operativamente en el plano existencial. El sujeto configura su vida mediante esa opción, le da forma, le da ser, la actualiza. Este tránsito de la opción, de la pura posibilidad mental a la realización efectiva *(wirklich)* es el movimiento completo de la libertad.

Como dice Kierkegaard, el movimiento no pertenece ni a la posibilidad, ni a la actualidad; es más que posibilidad, pero menos que actualidad. El movimiento *(Bevaegelse),* según el filósofo danés, es el tránsito, el paso *(Overgang)* de la posibilidad a la actualidad, un cambio *(Forandring)* en la existencia. A través del movimiento surge algo nuevo, una nueva calidad que no estaba contenida en aquello que precede.

Kierkegaard considera que la libertad es una forma de movimiento, es el movimiento entendido como paso patético *(pathetisk Overgang),* como transición patética. No se trata de un movimiento intelectivo, sino patético, porque incide fundamentalmente en el *pathos* del sujeto. Este movimiento que es la libertad es una forma de movimiento muy particular, porque implica riesgo, admiración y expectación ante la nueva realidad. Escribe el filósofo danés en sus *Papirer:* "Conclusión-entimema-decisión. Analogía del movimiento y de la inducción: Yo llamo transición patética *(pathetisk Overgang)* a lo que Aristóteles llama entimema, razonamiento que conlleva riesgo y que permite el progreso del pensamiento"[64].

El movimiento de la libertad es un movimiento interior y exterior, que conduce a un *novum,* a una situación inédita. El hombre libre vive esta experiencia del movimiento en el seno de su espíritu. No se trata de un movimiento progresivo o lineal, sino de una ruptura, de una transición a algo completamente nuevo. En la libertad, el horizonte de futuro no está predeterminado, sino completamente abierto.

Ser libre es, en este sentido, atreverse a pensar, a volar, a ejercer el movimiento patético. Se trata, al fin y al cabo, y para decirlo con la mis-

64. *Pap.*, V C 6-12; VI A 33.

ma terminología de Kierkegaard, de un salto *(Spring)*[65], pues todo lo auténticamente verdadero sólo se alcanza mediante un salto. Salto al vacío, salto en precipicio del abismo. La experiencia del vértigo y la experiencia de libertad están intrínsecamente asociadas. No hay libertad sin vértigo. Ser libre es atreverse a saltar, a dejar la ladera para volar y cobrar una nueva existencia.

Kierkegaard lo expresa así: "¡Hop! ¡Hop! Dancemos en honor a Dios"[66]. El salto pertenece a la esfera de la libertad y no a la esfera de la lógica. Saltar es quizás la expresión más plástica y gráfica de la libertad humana. En la filosofía de corte racionalista, sin embargo, el salto es una categoría inexistente, porque implica un movimiento de tipo irracional. Para Kierkegaard, la lógica hegeliana corrompe el concepto de libertad, pues en el proceso dialéctico todo sucede de una forma completamente predeterminada. De la afirmación de A, emerge la negación de A y, posteriormente, la negación de la negación de A, esto es, la síntesis. Los tres momentos se suceden lógicamente.

"En la lógica —dice Kierkegaard— no puede ocurrir ningún movimiento, porque para la lógica todo lo que es, es para siempre"[67]. La referencia crítica a Hegel es aquí implícita, pero evidente. El salto, como movimiento arquetípico de la libertad del ser humano, es una categoría existencial, subjetiva e histórica. El salto es un tipo de movimiento donde no existe el cálculo de posibilidades. No se trata de un movimiento controlado y acotado, sino de un movimiento de naturaleza irracional que coloca al sujeto en un terreno distinto del punto de partida. En el salto se da la novedad, la espontaneidad y lo imprevisto, mientras que en el movimiento lógico todo acontece como *debe* acontecer, siempre e inalterablemente. El salto se refiere a una transición patética, vital y, no es consecuencia de una ordenación racional de la volición.

La libertad, pues, la libertad auténtica a que se refiere Kierkegaard, trasciende con mucho el mero acto de elegir entre dos opciones o alternativas, pues supone una forma de movimiento, un movimiento patéti-

65. Kierkegaard desarrolla la categoría filosófico-existencial del salto (*Spring*) en *Temor y temblor* a propósito de los movimientos del caballero de la fe.

66. Cf. *Pap.*, VI A 342.

67. *SV.*, IV, 316.

co-existencial que apunta hacia el infinito y que rompe la lógica racional. Kierkegaard ensaya el *clímax* de este movimiento del infinito en sus proyectos de respuesta al profesor Heiberg a propósito de *La repetición (Gentagelsen)* (1843). Los primeros pseudónimos de Kierkegaard ya indican la orientación de este movimiento que es la libertad.

El *Asesor de Wilhem* de *O esto o lo otro (Enten-eller)* (1843), por ejemplo, considera a Sócrates superior al esteta porque su movimiento se rige por la inmutabilidad de las Leyes de la *polis* y no por intereses personales. En efecto, Sócrates actúa en íntima coherencia con las leyes de la ciudad y, precisamente, por ello bebe la cicuta, tal y como narra dialogadamente su discípulo Platón. El esteta, en cambio, también se mueve, pero sus movimientos son inconstantes y efímeros, no adquiere el valor del salto, porque el salto supone riesgo, abandono, pasión.

El ejercicio de la libertad es, pues, un movimiento, pero un movimiento brusco y no gradual, un salto que supone una ruptura con el estado anterior, con el pasado inmediato del individuo. Este salto, que es personal e intransferible, conduce al sujeto a una nueva decisión, a una nueva diatriba, y ésta a otra y así sucesivamente. Este salto no es una pura y crasa locura sino que implica y conlleva el peso de la responsabilidad.

Kierkegaard ubica su reflexión en torno a la libertad en la esfera de la existencia humana. En el plano de la abstracción todo acontece necesaria y lógicamente, pero en el plano de la existencia individual, los movimientos siguen la dialéctica patética. El hombre, en tanto que existente, se desenvuelve en un determinado enclave espacio-temporal y desde ese enclave construye su libertad, construye patéticamente y poéticamente su libertad. Lógica patética *versus* lógica dialéctica, o dicho de otra manera, Kierkegaard contra Hegel.

Kierkegaard define la libertad utilizando de forma inadecuada la definición de Aristóteles. La libertad es el paso de la posibilidad a la actualidad. Este tránsito patético-existencial supone, como se ha dicho, un salto, pero un *salto inmortal* en el sentido que Jacobi otorga a esta famosa expresión romántica.

El artífice máximo de este salto es, para Kierkegaard, el hombre del estadio religioso, es decir, Abraham. El salto al vacío, la apertura a la novedad absoluta trasciende la esfera de la existencia ética y reclama las

categorías de lo religioso. La transición del estadio ético o socrático al estadio religioso o abrahámico no es una cuestión racional o lógica, sino de carácter irracional.

En una nota de *Temor y temblor* se puede leer: "Todo movimiento hacia lo infinito se efectúa por la pasión y ninguna reflexión puede producir un movimiento. Aquí estriba el salto perpetuo en la vida, que es el que explica el movimiento, mientras que la mediación es una quimera que, según Hegel, ha de explicarlo todo, pero que a la par es la única cosa que él jamás ha intentado explicar"[68]. La libertad es, pues, un movimiento hacia lo infinito, pero no un movimiento lógicamente pensado, sino un salto, un salto desde la pasión y desde el abandono.

3. La recepción de Aristóteles

En los tres primeros capítulos del *Libro III* de la *Física*, Aristóteles lleva a cabo la definición de movimiento. Según el *Estagirita* el movimiento es "el acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia"[69]. Aristóteles no define el movimiento como paso o tránsito de la potencia al acto. La palabra *paso* supone ya la noción de movimiento. Por lo tanto si se incluye este término en la definición, no se está definiendo el movimiento sino explicitando su significado por medio de un sustantivo.

Éste es, según los filósofos aristotélicos de la naturaleza, el error que comete Descartes cuando define el movimiento como "el transporte de una parte de la materia, o de un cuerpo, del contacto con aquellos otros que le tocan inmediatamente, y que consideramos en reposo, hacia el contacto con otros"[70].

Aristóteles define el movimiento como el acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia. Como acostumbra a hacer Aristóteles en sus textos, ilustra su definición mediante ejemplos particulares.

68. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Barcelona, 1992, p. 62.
69. ARISTÓTELES, *Física*, III 1, 201a 10s.
70. DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, 2ª parte, & 25; AT IX 2 p. 76.

Así afirma que el acto de lo alterable en tanto que alterable es la alteración, o que el acto de lo que es generable en tanto que generable es la generación. Dicho de otro modo, la generación es el movimiento a través del cual aquello que puede generar, genera. La alteración es aquel movimiento por medio del cual aquello que es alterable, se altera. El ente en potencia es alterable, es generable, es destructible y también construible, capaz de aprender y sanable.

La potencia es la posibilidad de un acto, pero accesible a través precisamente de un acto especial, que es lo que se llama cambio o movimiento. El movimiento es, pues, un acto, pero un acto imperfecto. Es un acto que está entre la simple potencia y el acto también simple. Para Aristóteles un acto es perfecto cuando tiene el fin en sí mismo, y es imperfecto cuando lo tiene fuera de sí mismo. En este sentido, cabe decir que el movimiento es un acto imperfecto porque tiene la razón de ser fuera de sí. Se dirige a algo que no posee y quiere poseer. En el movimiento siempre hay algo ajeno al sujeto que cambia y, por ello, es imperfecto.

En un texto de 1844 de los *Papirer,* Kierkegaard describe su primer contacto con una de las obras de Aristóteles. Se refiere al *De anima* cuya edición y traducción fue preparada por Trendelenburg, el profesor de Historia de la Filosofía de la Universidad de Berlín[71]. En esa época, Kierkegaard ya había leído, sin embargo, otros textos sobre la obra aristotélica en la *Historia de la filosofía de la Edad Media* de Marbach[72], en un libro de Lessing titulado *Sobre la prueba del espíritu y de la fuerza*[73] y en otros estudios de Trendelenburg.

Trendelenburg había dedicado muchos trabajos a la filosofía griega: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*[74], *Investigaciones lógicas*[75], *Elementa logices aristotelae*[76] y los *Comentarios sobre los elementos de la lógica aristotélica*[77]. Kierkegaard también conocía el manual de Tennemann de *Historia de la filosofía* donde hay un

71. Cf. N. y M. THULSTRUP (edit.), *Kierkegaard and the great traditions*, Reitzel Forlag, Copenhague, 1988, pp. 38-39.

72. Editada en Leipzig el año 1841. Kierkegaaard lo tenía en su biblioteca personal: Ktl n. 643.

73. F. LESSING, *Gesammelte Werke*, VIII, 14, Berlín, 1957.

74. Leipzig, 1826. Ktl n.842.

75. Berlín, 1840. Ktl n.843.

76. Berlín, 1842. Ktl n.844.

77. Berlín, 1842. Ktl. N.845.

capítulo dedicado al pensamiento de Aristóteles[78]. El danés anota algunos comentarios personales sobre este libro en los *Papirer*[79].

Además de estos textos que Kierkegaard había leído y tenía en su biblioteca personal, el escritor danés recibió lecciones en la Universidad de Copenhague sobre la filosofía de Aristóteles. Asistió a las Lecciones de Historia de la Filosofía de la Antigüedad y sobre la lógica y la metafísica de Aristóteles impartidas por P. H. Müller.

El interés de Kierkegaard por Aristóteles nunca menguó. Más bien ocurrió lo contrario. De mayor compró varias ediciones críticas de las obras de Aristóteles en griego, en latín y con comentarios de Averroes[80]. Todo ello indica que Kierkegaard tuvo en gran estima a Aristóteles y asumió de él ciertas tesis e ideas que luego se hallan en sus escritos personales.

Son muchos los conceptos que el filósofo danés adquiere de Aristóteles y aprovecha para su cosmovisión. En especial cabe resaltar los conceptos de *potencia*, de *acto*, de *ser* y de *movimiento*. Respecto a este último, cabe decir que la interpretación de Kierkegaard no es plenamente fiel a la noción de Aristóteles, pues el danés define el movimiento como paso, como tránsito *(Overgang)* de la potencia al acto. Aristóteles, en cambio, insiste en que el movimiento es un acto y no un tránsito de la potencia al acto, sino que es el acto del ente en potencia en tanto que está en potencia. De este error interpretativo no se debe responsabilizar a Kierkegaard, sino a sus profesores de filosofía griega que así se lo transmitieron.

A pesar de esta deficiencia interpretativa, la originalidad de Kierkegaard consiste en utilizar la idea de movimiento de Aristóteles para comprender filosóficamente el misterio de la libertad humana. Esta maniobra intelectual es propia y original de Kierkegaard pues en la filosofía de Aristóteles no se utiliza este concepto de la física para releer en clave ética la libertad humana. El pensador danés aprovecha la terminología aristotélica para dar forma a su concepto de libertad entendida

78. Leipzig, 1798-1819. Ktl. n. 815-826.

79. Cf. Pap., IV A 12; A 55-58; 63; IV C 15; C 16-17.

80. Poseía muchas ediciones y traducciones de las obras de Aristóteles: *Observationes criticae in Aristoteles quae ferunt Magna Moralia et Ethica Eudemia* (Berlín, 1844) (Ktl. n. 1096), *Bidrag*

como movimiento personal, singular y responsable hacia el fin absoluto, hacia el Bien absoluto a través de los fines relativos. Introduce en este concepto, categorías propias del romanticismo, como la pasión y la irracionalidad.

til at oplyse nogle ontologiske Udtryk i Aristoteles's Metaphysik (Copenhague, 1848) (Ktl. n. 1097). *Obras de Aristóteles* con comentarios de Averroes (Copenhague, 1842-1854) (Ktl. 1056-1068); la edición griega con la traducción latina en 5 volúmenes (Copenhague, 1791-1800) (Ktl. 1069-1073), la moderna *editio princeps* en 4 volúmenes (Berlín, 1831-1836). Asimismo poseía la edición crítica del *De anima* preparada por Trendelenburg, y traducciones alemanas de la obra aristotélica a cargo de K. Zell, Ch. Grave, E. W. Hengstenberg, C. H. Weise, A. Heidemann y dos traducciones de la *Retórica* a cargo de K. L. Roth y L. Spengel.

V

Libertad y naturaleza

1. La dialéctica kantiana en Kierkegaard

La dialéctica entre libertad y naturaleza es constante en la filosofía de Kierkegaard, pero tiene sus raíces en la filosofía moderna, en el racionalismo y en el idealismo trascendental de Kant. El ser humano es un ciudadano de dos mundos: el mundo de la Naturaleza que se rige por las leyes de Newton y el mundo del Espíritu, de lo invisible que es el epicentro de la ética, de la estética y de la experiencia religiosa. El ser humano es, pues, un ser natural, porque pertenece fenoménicamente al mundo exterior y se rige por sus leyes; pero, además es un ser espiritual, porque es sujeto moral, sujeto estético y *animal religiosus.*

Quizás la expresión más bella de esta dialéctica antropológica se halla en la última página de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Ahí se expone de modo antológico la admiración del ser humano frente a estos dos reinos: el reino de la Naturaleza y el reino de la Libertad cuyo centro de gravedad es, a juicio de Kant, el imperativo categórico.

"Dos cosas —dice Kant— llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí. Ambas cosas no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la consciencia de mi existencia. La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos y sistemas de sistemas... La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo penetrable por el entendimiento y con el cual me reconozco en una co-

nexión universal y necesaria, no sólo contingente como en aquel otro"[81].

La libertad, en el planteamiento práctico de Kant, es un concepto independiente del objeto y de la naturaleza[82], independiente de las inclinaciones[83] y tiene absoluta espontaneidad porque emerge de la razón[84]. El ser humano es, pues, un ser radicalmente extraño en el conjunto del universo natural, porque además de regirse por la férrea ley natural, es depositario de otra ley, la ley moral que impera en él y que le revela como ser racional, autónomo y libre del yugo natural.

La libertad, en la filosofía práctica de Kant no es pura arbitrariedad, sino precisamente lo contrario, es la ley que rige el mundo inteligible del sujeto, el mundo espiritual del ser humano. Como se ha dicho anteriormente, la libertad constituye, para el filósofo de Koenigsberg, la piedra angular del sistema de la razón pura y la condición de posibilidad de la ley moral[85].

Kierkegaard, en su especulación intelectual en torno al misterio de la libertad, parte de la antinomia kantiana entre Espíritu y Naturaleza, pero su forma de solucionar el problema será patentemente diferente respecto a Kant. Ambos parten de la idea que Espíritu y Naturaleza son irreductibles entre sí. El Espíritu es el Espíritu y la Naturaleza es la Naturaleza y tiene sus propias reglas de juego, sin embargo, en el ser humano se produce la encrucijada entre las dos esferas, porque su ser pertenece a la Naturaleza, pero la trasciende mediante la razón, el Espíritu.

Ambos consideran, pues, que el ser humano y sus acciones no pueden reducirse a puros mecanismos y procesos naturales como en las especies naturales, sino que requiere otra categoría hermenéutica que es el Espíritu. El problema consiste, precisamente, en enlazar un mundo con el otro, o para decirlo a la manera kantiana, casar el hombre fenoménico con el hombre nouménico.

También para el filósofo danés, la libertad verdadera emerge de la interioridad el sujeto humano, del Espíritu *(Aand).* El Espíritu es la con-

81. I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1981, p. 223.
82. Ibídem, p. 93.
83. Ibídem, p. 167.
84. Ibídem, p. 75.
85. Ibídem, p. 12.

dición de posibilidad de la libertad plena, es el trascendental de la libertad. Como dice Kierkegaard en *El concepto de la angustia* (1844), el ser humano es una síntesis de cuerpo y espíritu y, el espíritu es, asimismo, una síntesis de posibilidad y necesidad. Si el hombre no fuera espíritu, no podría ser libre, porque la fuente de su libertad es la posibilidad y la posibilidad es una dimensión del espíritu del ser humano.

Para ambos filósofos, existe, pues, en el hombre una doble legalidad: la legalidad empírica y fáctica del mundo natural y la legalidad del Espíritu fundamentada en el fin último. El hombre, además de ser una pieza del reino de la naturaleza, vive en el reino de los fines últimos.

En el planteamiento de Kant, la génesis de la libertad radica en la razón pura práctica que impone el imperativo categórico, esto es, su propia ley autónoma. El deber, como dice Kant, no encierra nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pide sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad *(Wille)*. El deber, en la filosofía práctica de Kant, exige una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo y que se conquista, sin embargo, con nuestra voluntad y veneración. Ante él, todas las inclinaciones enmudecen, aun cuando en secreto obran contra él[86].

La experiencia interior del deber está en la génesis de la libertad humana. El hombre se sabe libre porque tiene experiencia del deber, es decir, es receptivo a la voz del deber que impone una determinada praxis en el conjunto del mundo. Ser libre es, en Kant, obedecer el imperativo categórico. La libertad se define, paradójicamente, como obediencia incondicional a la ley de la razón práctica.

En el planteamiento filosófico de Kierkegaard, la libertad del sujeto tiene también como epicentro el Espíritu. Pero la experiencia detonante de la libertad no es precisamente la experiencia del deber, sino la llamada al salto infinito. El sujeto humano, en el seno de su interioridad, se siente llamado vocacionalmente a saltar, es decir, a moverse en una dirección completamente nueva que supone una ruptura no sólo de la esfera estética, es decir del plano donjuanesco de la sensibilidad, sino tam-

86. Ibídem, p. 126.

bién de la esfera ética, es decir, del deber moral. Abraham está más allá de la esfera estética y de la esfera ética cuando se dispone a sacrificar a su hijo unigénito Isaac y, su acción, que es la expresión plena de la libertad humana, según Kierkegaard, constituye una ruptura y una novedad absoluta en el marco de la historia.

La articulación, pues, de la libertad va íntimamente enlazada al Espíritu, pero no en tanto que sujeto moral, sino en tanto que sujeto místico. En Kierkegaard, la experiencia de la libertad radica en el Espíritu, pero no en el Espíritu autónomamente considerado, sino en el Espíritu radicalmente receptivo a la llamada del Otro. La existencia abrahámica que, en Kierkegaard, representa el paradigma de libertad, consiste, fundamentalmente, en la obediencia incondicional a la Alteridad pura.

En ambos casos, pues, la libertad se relaciona con el mundo espiritual, pero en el caso de Kant, la libertad está enmarcada dentro de los límites de la razón, para decirlo con un título suyo[87], mientras que en Kierkegaard, la libertad se relaciona con la fe y la fe, como dice *Johannes de Silentio* en *Temor y temblor* (1843), es la más alta de las pasiones. La fuerza motriz del salto al infinito del caballero de la fe es, precisamente, la fe, la apertura y recepción incondicional del Otro.

2. Ontología de la libertad

Para Kierkegaard, la existencia, la vida efectiva *(Tilvaerelse),* se estructura en función de dos principios contradictorios: la esencia *(Vaesen)* y el ser *(Vaeren)*[88]. El primer principio ontológico representa el polo de la necesidad que expresa idealmente el qué *(hvad)* de la cosa a través de un concepto. Describe la naturaleza de la cosa, lo que la cosa es. La esencia, pues, representa la determinación de la cosa, la delimitación de sus atributos y de sus características. El segundo concepto, en cambio, representa el polo de la posibilidad que está íntimamente conectada a la

87. Nos referimos, evidentemente, a *La religión dentro de los límites de la razón* (1793).
88. Cf., *Pap.*, V A 68.

libertad. El ser es, pues, la fuente de la libertad absoluta, mientras que la esencia es el elemento limitador de esta libertad absoluta.

En el plano antropológico, la noción de ser se puede traducir como posibilidad, mientras que la noción de esencia se puede comprender bajo la categoría de necesidad. El hombre, como cualquier otro existente, es una síntesis dialéctica de ser y esencia, de posibilidad y de necesidad, pero a diferencia de los otros seres de la naturaleza, la posibilidad en el ser humano no está escrita en su naturaleza, sino que el hombre, en virtud de su espíritu, puede articular una relación reflexiva para consigo mismo, es decir, puede pensarse, y desarrollar diferentes posibilidades existenciales.

Por lo tanto, el hombre no es el ser en sentido absoluto, porque tiene una esencia, es decir, una naturaleza, un contorno, una forma, pero tampoco está absolutamente determinado por esta esencia. Es la síntesis dialéctica y consciente de ser y esencia, de posibilidad y de necesidad. El ser es aquello por lo que la cosa es. La esencia se sitúa en el plano de la idealidad, de lo modélico y abstracto. La esencia está necesariamente determinada, pero para que llegue a ser real, empírica y existente precisa de la unión con el ser.

En las criaturas irracionales, la posibilidad es meramente decorativa, porque lo que pueden llegar a ser estas criaturas en el porvenir ya está escrito en su naturaleza y en su ambiente, mientras que el ser humano tiene la capacidad de diseñar sus mismas posibilidades existenciales, puede pensar sus itinerarios de futuro y luchar por él. En la medida en que se eleva la escalera de las criaturas hacia el hombre, se ensancha el ámbito de la posibilidad, del ser.

Aunque Kierkegaard desconoce el instrumento metafísico de la metafísica tradicional de corte aristotélico-tomista, a saber, la analogía y la participación, considera que el ser es la fuente de perfección y de plenitud y, que el hombre *participa* más plenamente de este ser y precisamente por ello tiene espíritu y goza de la libertad. En los textos del filósofo danés, la relación entre esencia y ser no se estructura de forma analógica o participada, sino de forma dialéctica, aunque no en el sentido hegeliano del término. Esencia y ser son polos contrapuestos, como necesidad y posibilidad. En el seno de esta lucha dialéctica nace el espíritu humano y a partir de él se construye la identidad personal.

Cada ser humano está llamado a ser sí mismo, a ser un Individuo, a potenciar su diferencia respecto al otro. Por consiguiente cada ser humano tiene una tarea que cumplir: conquistar su libertad, lo que significa escapar del dominio de la esencia y la necesidad y entregarse al ser, esto es, a la posibilidad. El descubrimiento de esta heterogeneidad no és súbito, sino el fruto de una pedagogía de liberación.

Al principio el hombre empieza a vivir en una unidad inmediata con la naturaleza, determinado al modo animal, como una esencia de la naturaleza *(Natura-Vaesen)*. Está dominado y coartado por la especie *(Slaegten)*. Progresivamente el ser humano se libera de la temporalidad inmediata y finita y vislumbra algo eterno. No es una realidad dada, es una pura posibilidad, un sueño. Entonces el ser humano empieza a trepar por la *scala paradisi.*

A partir de esta experiencia de lo infinito, del ser, el hombre descubre el reino de la libertad. Kierkegaard expresa esta experiencia de libertad interior de un modo definitivamente autobiográfico: "Lo que ha hecho mi vida tan dura, pero también llena de descubrimientos es que he estado forzado constantemente hacia algo diferente y me he visto impelido a tomar una decisión infinita... Las decisiones finitas son, en cierto modo, muy pequeñas para alguien que se acerca a lo infinito. En lo finito uno está completamente determinado. La elección de la libertad es la única salvación en lo infinito"[89].

El hombre, para Kierkegaard, es una síntesis tensional entre esencia y ser, necesidad y libertad. Esta particular concepción antropológica se desarrolla unitariamente en los *Fragmentos filosóficos* (1844) de *Johannes Climacus* y posteriormente en *La enfermedad mortal* (1849) de *Anticlimacus*. El hombre no es simplemente libertad. Es una síntesis dialéctica de necesidad y de posibilidad. Kierkegaard no compartiría la tesis existencialista sartriana según la cual la existencia precede a la esencia, según la cual el ser humano es posibilidad absoluta, ausencia de necesidad.

"El existencialismo ateo —dice Sartre—, que yo represento, es más coherente. El declara que si Dios no existe, hay al menos un ser en cuyo propio seno la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de

89. *Pap.*, VIII 1 A 178.

poder ser definido por ningún concepto y este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana (...) El hombre, tal y como lo concibe el existencialista, si no es definible, se debe a que él, al principio, no es nada. Él no será hasta después, y será tal como se ha hecho a sí mismo. Así pues, no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla. El hombre solamente es, pero no sólo tal como es concebido, sino como él se quiere a sí mismo, y como se concibe después de la existencia; el hombre no es otra cosa que aquello que él se construye"[90].

El existencialismo de Sartre representa el esfuerzo más claro para precisar la estructura del ser que caracteriza a la conciencia por oposición a sus objetos. La tesis sartriana fundamental es que el *cogito* es esencialmente un *nihil*, es decir, una nada, una negación de toda esencia anterior a su existencia. La identidad no está definida *a priori*, sino que se construye de modo itinerante. "Caminante no hay camino —decía el poeta— , se hace camino al andar".

Gabriel Marcel, Louis Lavelle y E. Mounier reaccionaron frente a esta exageración sartriana que anulaba a la naturaleza humana. G. Marcel, defiende, en este sentido, que la persona humana está esencialmente encarnada, esto es, que la condición humana es la de estar en situación, inserta en el espacio y en el tiempo. L. Lavelle piensa que la esencia, que es acto, surge del ser como uno de sus modos, y que la existencia, que es interioridad, es participación. Mounier, finalmente, subraya que la persona está incorporada, que la libertad es condicionada, que la personalidad debe conquistarse.

Aunque Sartre se refiere a Kierkegaard por activa y por pasiva, su concepto de libertad humana es radicalmente distinto del concepto kierkegaardiano esbozado en los textos pseudónimos y, por supuesto, en los *Papirer*. La experiencia de la libertad, en el caso de Kierkegaard, está íntimamente relacionada con la experiencia de lo infinito, con la llamada del Otro. Si Abraham es el hombre más libre de la historia es, precisamente, porque su vida es una recepción incondicional a la llamada del Otro, inclusive más allá de los referentes y cánones éticos establecidos. Para Kierkegaard, la fuente de libertad no es el sujeto humano, sino que,

90. J. P. SARTRE, *L'existencialisme est un humanisme*, Paris, 1960, pp. 22-23.

en último término, es descendente. El salto es obra humana, pero hay un polo de atracción y este polo de atracción que genera el campo magnético de la libertad es, en los textos biográficos de Kierkegaard, Dios.

3. Kierkegaard, un contemplativo errante

Kierkegaard fue, como Rousseau, un contemplativo, un incansable paseante. Cuenta en sus *Papirer* el placer espiritual y la satisfacción estética que le producen los paseos por los bosques de Jutlandia y de Seiland, así como la contemplación de la naturaleza en primavera cuando todo renace y empieza el ciclo del año[91]. A menudo paseaba por los caminos y jardines de Copenhague, por las calles del viejo puerto y los entornos de la ciudad[92]. Le gustaba, especialmente, bordear el mar hasta uno de sus parques preferidos, el de *Frederiksberg*[93].

De hecho, Kierkegaard fue siempre un espíritu paseante, un errante contemplativo. Le gustaba contemplar la naturaleza en distintos momentos del ciclo anual, escuchar el susurro del viento y el canto de los pájaros. Amaba los bosques y todo cuanto le rodeaba. Sus paseos solitarios, lentos y silenciosos, por los bosques de Seiland, bajo los altísimos árboles de Gribskov, despertaron en Kierkegaard su espíritu contemplativo.

En sus obras, hallamos bellas y emotivas descripciones de estos paisajes, hallamos copiosas metáforas y alegorías repletas de motivos naturales[94]. Para Kierkegaard, la naturaleza fue espectáculo y fuente inacabable de creación poética. El poeta del Cristianismo halló en la naturaleza herramientas intelectuales para crear su propia obra. Dice, en una ocasión que el mar es la imagen del espíritu e identifica su misma

91. Cf. *Pap.*, X 3 A 2.

92. En la correspondencia personal de Kierkegaard abundan referencias a sus paseos y a sus pequeñas excursiones por la isla Seiland. Cf. *Breve og Aktstykker*. Evoca sus paseos con el profesor Kolderup-Rosenvinge los lunes por la tarde, recuerda los paseos en compañía de Ramus Nielsen los jueves. Cf. *Pap.*, X 2 A 19; VIII 1 A 544.

93. Cf. *Pap.*, V A 111.

94. Cf. *Pap.*, X 4 A 540; X 5 A 21.

vida con el misterio del mar". El recurso a elementos naturales es constante en su elaboración literaria[95].

En sus impresiones de la naturaleza, Kierkegaard evoca su profundo espíritu romántico, no en balde, Kierkegaard es considerado junto con H. C. Andersen, uno de los máximos representantes literarios del Romanticismo danés. A diferencia de otros coetáneos suyos como Andersen y Martensen, Kierkegaard no se interesó por los viajes, ni por la aventura. Prácticamente no salió nunca de la isla de Seiland donde está Copenhague. Solamente una vez realizó una expedición a la península de Jutlandia y lo hizo para cumplir la voluntad de su padre[96]. También viajó, como se sabe, a Berlín para ampliar sus estudios en la más prestigiosa universidad del siglo XIX[97].

Las imágenes naturales están muy presentes en la obras literarias de Kierkegaard. "Los poderosos rosarios —dice Kierkegaard— se inclinan también ante el viento, pero su bramido anuncia combate y poderío... El mar llega a su apogeo cuando la tormenta baja, y cuando su profundo estruendo rivaliza con el trueno del cielo y todo se ilumina por el destello del relámpago... El lago de Gurre es más bello cuando una brisa ligera mueve su superficie azul y cuando el canto de los pájaros acompaña el silbido de los juncos, y cuando el mar solamente tiene por compañero el grito ronco de una rana solitaria. El primero (el mar) es como un recital de Mozart; el último como una melodía de Weber"[98].

95. En una de las cartas a su prometida Regina Olsen, Kierkegaard se identifica a sí mismo con Tritón (*Havdman*: literalmente 'hombre de mar'). En la carta nº 262, Kierkegaard se excusa de contestar tarde a la carta de su tío y dice que estaba distraído contemplando el movimiento de las aves migradoras. Kierkegaard se interesó no sólo por las aves que emigraban a otros países más cálidos, sino por toda clase de pájaros. Así lo atestigua una carta de H. Lund del 8 de marzo de 1850 (nº 251) dirigida a Kierkegaard: "Tú deseas entender algo de los pájaros de aquí".

96. El viaje que realizó Kierkegaard a Jutlandia tuvo lugar entre el 19 de julio de 1840 y el 6 de agosto del mismo año. El padre de Kierkegaard había muerto durante la noche del 8 al 9 de agosto de 1838. Antes había encargado a su hijo llevar su dinero a Saedding, el pueblo natal del viejo. En una inscripción sobre los muros de la modesta iglesia del pueblo se puede leer un recordatorio al padre de Kierkegaard: "Con reconocimiento a la memoria del difunto Michael Pedersen Kierkegaard... nacido en Saeddingen 1756 y fallecido en Copenhague el 9 de agosto de 1838". Cf. *Pap.*, III A 14-84.

97. El primer viaje a Berlín acontece después de la ruptura del noviazgo con Regina, y el período de tiempo que ocupa va del 25 de octubre de 1841 hasta el 6 de marzo de 1842. Regresó de nuevo a Berlín del 8 de mayo al mes de julio de 1843, del 13 al 14 de mayo de 1845 y finalmente, del 2 al 16 de mayo de 1846.

98. *Pap.*, I A 64.

En su evocación de la naturaleza, Kierkegaard insiste particularmente en dos elementos fundamentales: el aire y el agua. Estos dos elementos constitutivos de la madre naturaleza cautivan al filósofo danés. El aire, en especial, es el agente vehiculante de la comunicación entre personas y animales. A través del aire, circulan los fonemas, las palabras, el lenguaje y los seres se comunican los unos con los otros. "La más agradable y refrescante conversación —dice Kierkegaard— es la que los árboles sostienen entre sí, donde las hojas parlotean y unas toman la palabra a las otras. Este espectáculo se contempla por el sentido exterior, pero despierta el sentido interior"[99].

En esta percepción romántica de la naturaleza, subsiste un esquema de corte teocéntrico, de raíz franciscana. Todo el orden natural es un canto de alabanza al Creador, y este canto se expresa por medio de los ruidos de la naturaleza, de las voces de los animales y la brisa del viento. Todo ello constituye el orden del mundo. Es la voz de la naturaleza, la caja de resonancia *(Klangsfurer)* de la Palabra de Dios. Existe una armonía de tonos y de ritmos en el seno del mundo, pero el hombre transforma esa sinfonía eterna de Dios, en una cacofonía asfixiante.

Más allá del tópico, de la imagen angustiada y patética de Kierkegaard, el escritor danés fue, ante todo, un contemplativo, un espíritu meditativo, un sabio observador de la naturaleza e inclusive se interesó por la historia natural y por las ciencias de la naturaleza. Observaba con entusiasmo los movimientos de la naturaleza, especialmente el movimiento de las aves migratorias cuyo destino le recordaba las más hondas nostalgias del corazón humano.

Esta mirada contemplativa y romántica choca frontalmente con el espíritu indagador del naturalista, del científico. El gusto por las ciencias de la naturaleza estaba muy cultivado en los albores del siglo XIX por los primeros científicos alemanes. En Dinamarca surgieron grandes botánicos a lo largo de todo el siglo, botánicos de gran renombre como Peter Wilhem Lund (1801-1880), Joachim Frederik Schow (1789-1852) y Jens Wilken Horneman (1770-1841). El primero publicó en 1823 un trabajo titulado, *Elementos generales de una geografía general de plantas* y en 1824 un *Atlas geográfico de plantas* donde incluye un estudio de

99. *Pap.*, II A 505.

las distintas estaciones de recolección de plantas. El segundo estudió las plantas escandinavas y nórdicas en su *Ensayo sobre una botánica económica danesa* (1796). Este último fue rector de la Universidad de Copenhague (1830-31) cuando Kierkegaard era estudiante.

Kierkegaard critica duramente las ciencias de la naturaleza, la biología y la química. Según él, el naturalista somete toda la naturaleza a la tiranía del microscopio y es incapaz de descubrir el sentido poético y estético del ser natural. El naturalista está obsesionado por las características y las propiedades de una determinada especie, pero pierde la dimensión global, la dimensión macrocósmica de la naturaleza. Su mirada es miope.

El naturalista lleva a cabo una precisa disección del ente natural, pero incapaz de gozar ociosamente de la madre naturaleza, se pierde en un sinfín de detalles concretos, y no siente la naturaleza en palpitar en el seno de su espíritu. Kierkegaard denuncia el desarrollo abusivo de las ciencias y la restauración de la especulación abstracta después del declive del sistema hegeliano.

Para Kierkegaard, libertad y naturaleza no constituyen necesariamente una oposición insalvable. La libertad tiene su génesis en el espíritu humano. La naturaleza es el ámbito de la exterioridad, de las formas, de los colores y los planos. Ambos mundos, ambas esferas tienen en Kierkegaard el mismo origen y fin, el mismo centro de gravedad: Dios. La naturaleza es la expresión poliédrica de la bondad de Dios. El espíritu humano es la expresión finita y limitada del espíritu absoluto de Dios. El ser humano, precisamente porque es, en esencia, espíritu, es heterogéneo respecto al mundo, pero esto no significa que sea contradictorio en el mundo. El hombre es un ser que no se rige única y exclusivamente por la férrea ley de la necesidad natural, sino que goza de posibilidad y la posibilidad le faculta para obrar libremente, para construir un proyecto biográfico con su vida individual.

Frente a la tesis de su contemporáneo H. C. Oersted, físico danés de extraordinario renombre en el siglo XIX, Kierkegaard distingue dos tipos de espíritu: el espíritu de la naturaleza y el espíritu de la Revelación[100].

100. H. C. Oersted publica en el año 1849 un importante libro titulado: *El espíritu en la naturaleza.* Kierkegaard lo critica duramente en el diario *Berlingske Tidende* (nº 302) del 28 de di-

El primero es la causa motriz del ser natural, la *dynamis* que dirige el movimiento de lo natural. El segundo, se refiere a la manifestación de Dios al hombre, a su Revelación. El hombre es naturaleza y libertad, para Kierkegaard.

La naturaleza, pues, no niega la libertad, sino que la posibilita porque ella misma procede del mismo principio último que es Dios. Kant llevaba la antinomia a la siguiente solución: el hombre es nouménicamente libre, pero fenoménicamente determinado. La escisión del ser humano es, pues, patente, en la solución kantiana del problema de la libertad. Para Kant, la necesidad natural solamente se refiere a las determinaciones de la cosa que se halle bajo condiciones de tiempo y espacio, por consiguiente, sólo a las del sujeto operante como fenómeno. Pero precisamente el mismo sujeto que, por otro lado, es consciente de sí mismo como cosa en sí *(Ding an sich),* se considera a sí mismo como determinable sólo por las leyes que él se da a sí mismo por la razón.

Para Kierkegaard, en cambio, el hombre nouménico en sentido kantiano, no existe, puesto que existir significa en su ontología estar en la dimensión espacio-temporal, estar presente en las coordenadas espacio-temporales.

4. Crítica al racionalismo de Descartes

Para Kierkegaard, la voluntad humana *(menneskelige Vilje)* no es una abstracción impersonal de tipo caótico y absoluto como la voluntad de vivir *(Wille zum Leben)* de Schopenhauer, sino que se trata de una voluntad histórica, es decir que tiene historia, que se construye narrativamente a lo largo de un itinerario biográfico, que es continuamente progresiva[101]. El ser humano es, para él, un sujeto histórico, aunque no puramente histórico, como en el planteamiento historicista, pero tampo-

ciembre de 1849 y lo considera insignificante desde el punto de vista filosofico-científico. Para la crítica de Kierkegaard a H. C. Oersted ver: *Pap.*, X 2 A 302.

101. Cf. *Pap.*, X 4 A 175.

co lo considera pura estructura metafísica. El ser humano y también su interioridad se despliega en la historia, en el tiempo y en el espacio.

El yo *(Selvet),* dice uno de sus mejores pseudónimos, *Anticlimacus,* en *La enfermedad mortal* es una síntesis de temporalidad y de eternidad. Esto significa que en el yo humano hallamos en tensión las dos polaridades: el tiempo y la eternidad. El espíritu del ser humano pues, no es una ínsula aislada del fenómeno, ni un *cogito* puro y virginal, libre de las afecciones del mundo que experimentamos y sentimos a través de las ventanas de la sensibilidad. Es un espíritu arraigado a la historia. Tiene *su* historia, *su* evolución, *su* progresión. Esto significa que, en su desarrollo, cruza distintos estratos existenciales (el estético, el ético y el religioso) se desarrolla de forma errante, no al estilo hegeliano, donde todo el itinerario está regido por la férrea lógica de la dialéctica triádica, sino que se trata de un espíritu histórico individual y libre que se construye existencialmente a través de sus experiencias. Es un *espíritu-en-situación.*

Con el término *yo,* expresa Descartes la naturaleza más íntima y propia del hombre. El yo como sustancia pensante *(res cogitans)* es centro y sujeto de actividades anímicas, que en último término, se reducen a dos facultades: el entendimiento y la voluntad. "Todos los modos del pensamiento —dice Descartes— , que experimentamos en nosotros, pueden reducirse, en general, a dos: uno es la percepción u operación del entendimiento; el otro, la volición u operación de la voluntad. En efecto, el sentir, imaginar y el entender puro no son sino diversos modos de percibir, así como desear, rechazar, afirmar, negar, dudar, son distintos modos de querer"[102].

La libertad para Descartes no consiste en la mera indiferencia ante posibles alternativas que se ofrecen a la elección personal. La libertad consiste en un acto de la voluntad, esto es, en una elección, a partir del entendimiento, es decir, de lo que el entendimiento propone como bueno y verdadero. Para Descartes, como para Kierkegaard, la libertad no es indiferencia o arbitrariedad, sino el camino que conduce hacia el bien y la felicidad. Pero para Descartes, el alcance de la felicidad requiere el control de las pasiones y los sentimientos. Para el filósofo francés, las

102. Cf. R. DESCARTES, *Principios de filosofía,* I, 32.

pasiones agitan diversamente la voluntad, y así hacen al alma esclava e infeliz. La falta de libertad, el sometimiento a la fuerza ciega de las pasiones hace al hombre infeliz[103].

En este punto, como se sabe, Descartes está muy cerca de las tesis estoicas y después kantianas, en torno al buen ejercicio de la libertad humana. La libertad requiere autodominio, concentración, autorepresión de las pasiones. La tarea del alma en relación con las pasiones consiste, pues, en someterlas y ordenarlas conforme al dictamen de la razón. Es la razón, en efecto, la que descubre y muestra el bien que, como tal, puede ser querido por la voluntad. La razón suministra el criterio adecuado respecto de las pasiones, y también la fuerza necesaria para oponerse a ellas.

Entre Kierkegaard y Descartes existen marcadas diferencias filosóficas. El pensador danés critica al padre del Racionalismo moderno en *los Fragmentos filosóficos* (1844) y en la *Apostilla conclusiva no-científica* (1846). Le critica particularmente el principio de inmanencia, es decir, el *cogito ergo sum*, y las pruebas de la existencia de Dios que Descartes expone en *las Meditaciones metafísicas*[104].

Existe, entre ambos, una substancial diferencia en el plano antropológico. Es verdad que ambos parten de un cierto dualismo metafísico, pero el modo de integración y de relación de ambas polaridades, extensión y pensamiento es muy dispar en un caso y otro. Es cierto que los dos confieren al espíritu el dominio de la libertad y de las acciones, pero en el caso de Descartes, la separación entre espíritu y cuerpo es abismal, de tal modo que el espíritu es un *cogito* desarraigado y atemporal. Kierkegaard también distingue el plano natural del plano espiritual, sin embargo no abandona nunca la dimensión histórica, finita y encarnada del espíritu.

Para Descartes, el principio rector de la sustancia espiritual es la razón. La razón es el criterio último de las acciones, es el vehículo de conocimiento, el instrumento humano de emancipación. Para Kierkegaard, en cambio, el espíritu humano es fundamentalmente pasión por el infinito *(Lidenskaben til Uendelige)*. Descartes es el máximo artífice de una antropología racionalista y logocéntrica. Kierkegaard, por otro lado, representa el polo de una antropología del sentimiento y de la pasión,

103. Cf. R. DESCARTES, *Tratado de las pasiones*.
104. Cf. *Pap.*, III B 56.

del hombre como animal sentiente, que diría nuestro gran don Miguel de Unamuno, el gemelo ibérico de Kierkegaard.

El yo *(Selvet)* de Kierkegaard no es una pura entelequia racional que discierne las acciones que el hombre realiza, sino que es una *dynamis* irresistible, una realidad dinámica e histórica apuntalada en la referencia constante a Dios, como interlocutor invisible. Kierkegaard difiere de Descartes en el plano antropológico, pero también en el plano cosmológico, es decir, en la concepción de la naturaleza. Para el autor del *Discurso del método,* el mundo es un gran mecanismo que se rige por un craso determinismo, mientras que para el filósofo danés, la naturaleza es la expresión metafórica de la belleza inefable de Dios. Kierkegaard construye, en sus *Papirer,* una poética de la naturaleza, mientras que Descartes escribe el *Tratado del mundo,* una elaboración racionalista y mecanicista del universo.

5. Crítica al determinismo de Spinoza

El tema de la libertad es fundamental en la filosofía panteísta de B. Spinoza y constituye el pretexto además de discusión en la filosofía romántica posterior de Hölderlin y en la filosofía de Schelling particularmente.

Dentro del esquema determinista de la *Ética* de Spinoza, la libertad no puede consistir en la ausencia de determinación del sujeto, en la posibilidad de hacer *esto o lo otro.* Para Spinoza, la libertad entendida de este modo, no existe, es pura ilusión, ya que todo cuanto existe y sucede existe y sucede necesariamente. La libertad, según el filósofo judío, no consiste en la posibilidad —absurda— de romper el orden natural, sino en su conocimiento cada vez más amplio y profundo y, consiguientemente, en su aceptación racional.

Para Spinoza, el polo antropológico de la posibilidad es inexistente, pues el ser humano, como todo otro ser, es pura y crasa necesidad. El hombre en tanto que ser natural, está encadenado en este proceso, y será más libre cuanto más se someta al orden de la naturaleza, a las leyes que rigen el movimiento del mundo. Existe una única sustancia y esta sus-

tancia se identifica con Dios y con la naturaleza. Ante la única sustancia, la voluntad humana es completamente impotente. El sujeto humano debe, pues, adaptarse a la legalidad de la naturaleza. En la medida en que lo consiga alcanzará la libertad, una libertad que se identifica con la necesidad del mundo.

El ser humano es, en la filosofía de Spinoza, un modo de la sustancia, de la única sustancia que hay. De este modo, el individuo kierkegaardiano *(dette Enkelte)* se disuelve en el pantano de la Totalidad. La Totalidad, la naturaleza es Dios y Dios es la sustancia *(Deus sive natura sive substantia).* Dios se identifica con la Totalidad de lo real y, por tanto, también con el hombre en tanto que modo finito en que se realiza su esencia. Nada ocurre en la naturaleza de forma casual o arbitraria. La naturaleza siempre es la misma, y es siempre en todas partes. La eficacia y la potencia de obrar son las mismas leyes y reglas naturales que rigen todos los procesos que acontecen en este mundo.

Nos hallamos frente a una filosofía de la Totalidad, según la conocida expresión de F. Rosenzweig. Para el autor de *La Estrella de la Redención,* en las filosofías de la Totalidad, el sujeto individual sufre una completa disolución de su identidad personal. El yo temporal y finito se resuelve en el Todo sistemático y pierde así su propia originalidad. Este proceso de disolución del sujeto individual se extiende en la línea filosófica que arranca de Parménides y culmina en Hegel, pasando por Spinoza. Kierkegaard se sitúa críticamente frente a Hegel, pero también frente al panteísmo spinoziano. Desde su particular concepción del universo, sólo la idea de la creación *ex nihilo,* puede salvar la completa e irreductible singularidad del ser humano, del *Enkelte.*

En el universo spinoziano, todo esta completamente determinado. El mundo no es creación de un Dios personal, sino que se identifica con el mismo Dios. Tal como reza la proposición XVII de la *Ética,* Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza y no forzado por nadie. Existe necesariamente y todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no puede ni concebirse. Él determina todas las cosas, no, ciertamente, en virtud de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, de su infinita potencia, tomada absolutamente

105. Cf. B. SPINOZA, *Ética,* I, prop. 17, escolio.

Los hombres, según el judío heterodoxo, se creen libres puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, pero no se dan cuenta que existe una causa que les dispone a apetecer y a querer[106]. Son ignorantes de las causas y por eso creen ilusoriamente que son libres del orden natural y que son autónomos del reino natural. La libertad se identifica, aquí, con la ignorancia. Dice, por ejemplo, en la proposición XLVIII de la *Etica* que no hay en el alma humana ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma está determinada a querer esto o aquello por una causa, que está a sí misma determinada por otra y así hasta el infinito. El alma, para Spinoza, es el puro reflejo microcósmico de un orden mecanicista y determinista a nivel macrocósmico.

El influjo de la filosofía de Spinoza en el contexto intelectual germánico de la primera mitad del siglo XIX es trascendental. Hölderlin, Schelling y Hegel se refieren a él con devoción en su correspondencia juvenil. Spinoza aparece como el salvador de la filosofía alemana, como la referencia ineludible. De hecho, en la matriz del Idealismo alemán está el pensamiento totalitario de Spinoza.

En la construcción ontológica de Hegel, la sustancia spinoziana se pone en movimiento, es decir, se somete a la lógica dialéctica (afirmación, negación y negación de la negación), pero el trasfondo panteísta es completamente explícito. Se trata, al fin y al cabo, de un panteísmo dinámico, donde la sustancia spinoziana se convierte en el Espíritu *(Geist)*. Quizás por ello, los hermeneutas de Hegel, han caracterizado su pensamiento como panentista y no solamente como panteísta.

Kierkegaard, como sus contemporáneos románticos de Dinamarca, había leído y estudiado con detenimiento la filosofía de Spinoza, pero especialmente en la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague donde el modelo cosmológico, antropológico y ético era Hegel y por referencia a Hegel tenía que recabar en la ontología de Spinoza. Lo leyó y lo estudió con pasión y da cuenta de ello en sus *Papirer* autobiográficos. Participó activamente en las lecciones de Martensen del curso académico 1838-39 donde el renombrado profesor danés disertó a lo largo de un semestre en torno *a La historia de la*

106. Cf. B. SPINOZA, *Ibídem*, IV, prefacio.

nueva filosofía en la que se exponía brevemente el sistema de Spinoza[107].

Por todo ello, resulta evidente que Kierkegaard conocía, aunque fuera muy adulteradamente, las ideas de Spinoza y se ubicó críticamente frente a esta ontología y en varios fragmentos de su obra le critica explícitamente, aunque su principal enemigo no fue nunca Spinoza sino Hegel. *Grosso modo,* la crítica de Kierkegaard a Spinoza se centra básicamente en dos puntos: en la identidad entre Dios y naturaleza, y en el determinismo físico. Para Kierkegaard, Dios es trascendente al mundo y es personal y, por otro lado, el ser humano es libre y no está determinado por las leyes naturales. Se trata de un enfrentamiento entre dos cosmovisiones antitéticas e incompatibles[108].

Para Kierkegaard, la afirmación de la libertad constituye el centro de gravedad de su discurso filosófico-teológico. El ser humano está llamado a ser libre, esto es, a desarrollar y a articular adecuadamente su polo de la posibilidad. No es pura ni crasa necesidad. La posibilidad, para el danés, no es la ignorancia de las causas necesarias, sino una zona marginal que el hombre debe cultivar y fecundar mediante el ejercicio libre y responsable de sus actos. El nervio de esta libertad no radica unilateralmente en la razón, sino en la pasión, pero no en cualquier pasión, sino en la pasión por el Infinito, esto es, en la fe.

Para ambos filósofos, existe una relación recíproca entre necesidad y libertad, pero en sentidos distintos. El ser humano que articula su vida a partir de la pasión por el Infinito, abandona paulatinamente la libertad de elección *(liberum arbitrium)* y su libertad autentica se convierte en necesidad. Siguiendo a san Agustín, escribe Kierkegaard en sus *Papirer*: "Así, la libertad y la necesidad son idénticas"[109].

Quizás esta afirmación de Kierkegaard puede resultar extraña e inclusive paradójica, pues tradicionalmente libertad y necesidad son conceptos que se oponen. Si algo es necesario, entonces no hay espacio para la libertad. Y, por otro lado, si se acepta la libertad de un proceso, entonces

107. Cf. *Pap.*, II C 25.

108. Cf. R. MUSKA, *Antithetical religious conceptions in Kierkegaard and Spinoza*, University microfilms, Michigan, 1979.

109. *Pap.*, XIII A 75.

se niega el carácter necesario del mismo. Pero, Kierkegaard se refiere a una idea de necesidad distinta de la que se esgrime en el determinismo.

Para Kierkegaard, el sujeto plenamente libre, es decir, completamente independiente de los fines relativos, obra desde la más estricta necesidad, es decir, su libertad nace de una pasión vivida con tanto ímpetu, que se convierte en necesidad. El sujeto apasionado se siente necesariamente inclinado a hacer una determinada acción. Esta pasión que emerge del corazón de la persona y no de la razón resulta ser el epicentro de la acción libre en el ser humano. En la cima de las pasiones humanas coloca Kierkegaard la fe religiosa.

Desde esta perspectiva, el hombre plenamente libre construye su vida desde su interioridad y, precisamente por ello, su facultad de elegir se somete completamente a sus criterios personales, con lo cual supera con creces el titubeo del estadio estético. En el hombre estético, la libertad se reduce a libre albedrío, es decir, a la pura y simple elección entre dos o más alternativas, mientras que en el hombre abrahámico, la libertad constituye un salto infinito, un movimiento necesario que supera cualitativamente el *liberum arbitrium* y lo integra plenamente en su seno.

Esta idea de libertad que se identifica con la noción de necesidad la desarrolla Kierkegaard a partir de elementos religiosos. Así lo expresa el pensador danés: "El cristianismo dice: Tú debes escoger la cosa que necesitas, y respecto a esta cosa no hay lugar para la elección. Esto significa que si lo meditas mucho, entonces no se trata de algo que de veras necesitas, como es el Reino de Dios que debe ser elegido por encima de todo. En consecuencia, el hecho de que no haya elección expresa la pasión tremenda o intensidad con que uno escoge. Puede haber expresión más rigurosa de que la libertad de escoger es sólo una condición formal de la libertad absoluta?... El contenido de la libertad es decisivo para el ejercicio de la libertad. La libertad de escoger es la siguiente: 'Aquí no se tiene que elegir, y sin embargo se elige'. Esto es el espíritu. Pero precisamente porque los hombres están muy lejos del espíritu, precisamente por ello la libertad les genera tantos problemas, de tal modo que continuamente están pendientes de la libertad de elección"[110].

110. *Pap.*, X 2 A 428.

Desde la perspectiva de Kierkegaard, la libertad de escoger es sólo una condición formal de la libertad absoluta. El hombre tiene la facultad de elegir entre esto o aquello *(Enten-Eller),* pero esta facultad es sólo la formalidad de la verdadera libertad, porque el ser humano es espíritu y, por lo tanto, tiene una interioridad. Cuando se sumerge en su interioridad, entonces descubre que la libertad no se resuelve únicamente en el acto de elegir, sino que constituye una tarea y un reto estrictamente personal. Entonces, se descubre a sí mismo y el ancho abismo de la posibilidad.

Para Spinoza, el hombre es libre cuando su obrar se gobierna por la necesidad de la naturaleza. Cuanta más conformidad exista entre la voluntad individual y el orden de las leyes necesarias, más libre será el sujeto humano. Esta conformidad viene posibilitada por la razón. En la proposición LXVII, dice Spinoza que un hombre libre es el que vive según el dictamen de la razón y precisamente por ello no se deja llevar por el miedo a la muerte, sino que desea obrar, vivir o conservar su ser poniendo como fundamento la búsqueda de su propia utilidad.

Para Kierkegaard, en cambio, el hombre es enteramente libre cuando su voluntad se ordena integralmente hacia el Fin último. Este camino hacia el Fin último cuya génesis no está en la racionalidad sino en la pasión por el infinito se realiza en el mundo, en la sociedad, en la naturaleza. En cierto modo, la libertad de Kierkegaard se identifica con la necesidad, pero no con la necesidad de la naturaleza, como defiende Spinoza, sino con el fin último que, por ser incondicional, es necesario en sí mismo y por sí mismo.

Sólo Dios, que es el ser necesario y plenamente autónomo, puede ser el fundamento *(Grund)* de la libertad radical. Spinoza, sin embargo, niega las causas finales, y por lo tanto también a Dios como causa última. En el universo cósmico de Kierkegaard, en cambio, preside una causa final, que es Dios, el *telos* absoluto.

6. Lectura de la *Teodicea* de Leibniz

Durante los años 1842 y 1843, Kierkegaard leyó detenidamente a Leibniz. En sus *Papirer* hallamos notas, reseñas y referencias a una de las

obras más trascendentales de Leibniz, la *Teodicea*. Escribe Kierkegaard a propósito de Leibniz: "Dos cosas sobre todo han preocupado a los hombres, dice Leibniz al principio de la *Teodicea,* se trata de la relación entre la libertad y la necesidad y la materia en su globalidad y en sus partes. La primera ha preocupado a todos los hombres, la segunda a los filósofos"[111].

Kierkegaard estudió atentamente la *Teodicea* y eso le permitió elaborar un esquema de la relación entre libertad y necesidad que trazó a partir de 1842. Este esquema constituye la base y el punto de partida de todas las reflexiones sobre la necesidad y la libertad que se hallan en su obra. Se trata de un esquema breve y conciso, pero contiene las líneas fundamentales de su reflexión: "Los conceptos de *esse* y de *interesse*. Ensayo metodológico. Las distintas ciencias serán clasificadas según las diferentes formas de estudiar el ser... Ontología y matemática: su certidumbre es la certidumbre absoluta. Aquí el pensamiento y el ser son una misma cosa, sin embargo estas ciencias son hipótesis. Ciencia existencial"[112].

Lo que llama la atención cuando uno compara este esquema con ciertas ideas fundamentales de la *Teodicea* es el hecho que Kierkegaard sitúa en un mismo conjunto orgánico las tres formas de necesidad que Leibniz deslinda claramente en esta obra y en otras. Estas tres formas son: la necesidad absoluta o lógica, la necesidad física y la necesidad moral. Estas tres expresiones de la necesidad son puestas simultáneamente en relación con el ser, es decir, con la libertad, cosa que no aparece en Leibniz.

Por lógica se comprende el conjunto de verdades absolutamente necesarias que son objetos puros del pensamiento. Éstos constituyen sobre todo, la esencia de las matemáticas, de la lógica y de la ontología. Estas verdades son, en sí mismas, evidentes y, como dice Leibniz, sería contradictorio negarlas. La necesidad es, pues, absoluta en estas verdades. Pero la realidad física y existencial del ser humano no se puede articular desde el lenguaje lógico o matemático, porque su vida, su existencia no acontece en el plano de la estricta y crasa necesidad, sino en el pla-

111. *Pap.*, IV A 11.
112. *Pap.*, IV C 100.

no de la posibilidad, de la libertad. Por ello, es preciso, según Kierkegaard, desarrollar una ciencia existencial que tenga como finalidad la descripción de lo real, de lo humano.

Las líneas generales de este esquema anterior se hallan claramente expuestas en la segunda parte de *O esto o lo otro* (1843) donde el asesor *Wilhem* define los dominios propios de las diferentes ciencias a partir de la necesidad y de la libertad[113].

Kierkegaard parte del esquema leibniziano de las verdades de hecho y de las verdades eternas. Las primeras se refieren a lo empírico, las segundas se contienen en las matemáticas y en la lógica. Siguiendo a Leibniz, afirma Kierkegaard que el paso de un ente meramente posible, esto es, hipotético, a un ente real y concreto no puede ser fruto de la estricta necesidad lógica sino fruto de la libertad y, en concreto, de una voluntad creadora de libertad. Como dice *Climacus,* el pseudónimo más filosófico de Kierkegaard, todo cambio llega por medio de la libertad y jamás por medio de la necesidad[114].

Para Kierkegaard, la libertad se refiere exclusivamente a la conciencia individual. En el conjunto del universo creado, sólo el ser humano goza de posibilidad, sólo él es un individuo potencialmente libre, capaz de desarrollar en el universo cósico, un yo consciente y agente. Desde su perspectiva espiritualista, las ciencias de la naturaleza, de tan alto desarrollo en el siglo de Kierkegaard, jamás podrán ofrecer alguna prueba de la presencia de una voluntad libre en el conjunto del universo, jamás podrán resolver la antinomia entre libertad y necesidad, pues este debate pertenece estrictamente al ámbito de la filosofía y de la antropología.

Dice el gran irónico de Copenhague: "Si la investigación científica pudiere aportar algún esclarecimiento en torno a la determinación del espíritu, yo sería el primero en proveerme de un microscopio y lo preservaría para enfrentarme a cualquier cosa o contra cualquier persona"[115]. Critica duramente el positivismo emergente y el cientismo imperante en la primera mitad del siglo XIX y lo define con una expresión de antología: la idolatría del microscopio. Un siglo antes de Wittgenstein,

113. Cf. *Pap.*, II A 157ss.
114. Cf. *SV.*, IV, 239.
115. *Pap.*, VIII A 191.

Kierkegaard delimita con precisión las fronteras de la ciencia matemática y reivindica la filosofía como la ciencia existencial o la disciplina del espíritu.

Aunque Kierkegaard se refiera a Leibniz, su esquema metafísico de la libertad descansa sobre el planteamiento agustiniano y no a partir de Leibniz. Sin embargo, el pensador danés utiliza la distinción leibziniana de las ciencias y también determinados términos filosóficos de la *Teodicea,* pero no le sigue en la resolución del conflicto entre libertad y necesidad.

VI

El camino hacia la libertad eterna

La libertad auténtica es, para Kierkegaard, un reto. El hombre no nace libre, pero tampoco nace esclavo. Ya desde el principio de su vida, tiene la posibilidad de ser libre, de alcanzar la plena y absoluta libertad. A pesar de todo, el ser humano jamás puede alcanzar el grado absoluto de libertad, pues la libertad humana se construye a partir de una naturaleza dada, es decir, a partir de unos aprioris. Pero, el ser humano es posibilidad y esta posibilidad es, precisamente, lo que le distingue del resto de los animales.

Nace con la potencialidad y debe adquirir la esperanza de alcanzar algún día este fin. Si la posibilidad no va unida a la voluntad y a la esperanza, entonces fácilmente puede reducirse a pura y simple potencialidad. Pero el ser humano es voluntad, voluntad histórica, es decir, arraiga en el tiempo y en el espacio. La voluntad es fundamental en el proceso de realización de libertad, pero también la esperanza, porque sin ésta, la voluntad puede deshacerse fácilmente en el nihilismo existencial.

Existe la posibilidad de ser libre. El ser humano puede actualizar esta posibilidad, pero puede no hacerlo. Se trata de una posibilidad y, por lo tanto, puede rehusarla y limitarse a obedecer el polo de la necesidad. Si opta por ello, se convertirá en un súbdito de la Naturaleza o del Estado. Si, por otro lado, se aventura por el camino de la posibilidad, sufrirá intensamente, vivirá la angustia hasta el límite, y al final, alcanzará la plena libertad.

El camino hacia la libertad absoluta es largo y escabroso. Para Kierkegaard, la libertad no es un bálsamo, sino un reto personal y una tarea dolorosa. Kierkegaard describe con detalle este largo y penoso camino tanto en los *Papirer* como en las obras pseudónimas. El paso o, más exactamente, la transición *(Übergang)* de la libertad relativa a la libertad absoluta, del *liberum arbitrium*, a la *libertas* implica una serie de movimientos, rupturas y sobresaltos[116].

116. Para el desarrollo de estos estadios y transiciones nos referimos fundamentalmente a las obras de G. Malantschuk. Cf. *Frihedens Dialektik hos S. Kierkegaard*, en Dansk. Teol. Tidsskr 12

Esta excursión del sujeto hacia la plenitud de su ser es como una especie de *scala paradisi* que tiene una serie de eslabones y grados de progresiva dificultad *(Stadier i Frihedens Bevaegelse)*. Se trata de un itinerario donde el protagonista es el sujeto individual. A lo largo de este camino ascendente, el sujeto deberá cruzar los tres estadios existenciales (estético, ético y religioso) y deberá hacerlo solo, desde la soledad más solitaria, como diría Nietzsche. No se trata de un itinerario gradual, sino de un itinerario truncado por múltiples barrancos, pues el tránsito de un estadio a otro, implica necesariamente el salto inmortal, el salto infinito. Don Juan se tiene que transformar en Sócrates y Sócrates, asimismo, en Abraham.

Esta triple metamorfosis del espíritu no es un *continuum* cuantitativo, sino una sucesión de mutaciones existenciales. Lo mismo ocurre en el Zarathustra de Nietzsche, aunque desde otra perspectiva. El camello debe transformarse en león y el león debe convertirse asimismo en niño. El camello representa, en la prosa simbólica de Nietzsche, el hombre pequeño y mezquino arrastrado por los valores tradicionales, alienado por una joroba que representa el peso de la tradición. Existe una íntima relación entre la figura simbólica del jorobado y el camello.

El león, por otro lado, representa la fuerza brutal, el ímpetu, la afirmación de la vida y también de la voluntad de poder *(Wille zur Macht)*. El león se identifica con el hombre superior. Pero, el último peldaño de la metamorfosis del espíritu no es el león, sino el niño, porque el niño es la inocencia, es la novedad absoluta, es el principio de la nueva vida, es el juego, es el más allá del bien y del mal (*Jenseits von Gut und Bose*), es la amoralidad[117].

En el caso de Kierkegaard, el *itinerarium libertatis* también se trata de una triple metamorfosis del espíritu, donde el sujeto adquiere progresivamente más cotas de libertad. El león es más libre que el camello, porque ha asesinado a Dios, sin embargo, el niño todavía es más libre que el león, porque su existencia es completamente virgen. Para Kier-

(1949) 193-207; *Stadier i Frihedens Bevaegelse hos S. Kierkegaard*, en Text & Kontext (1978) 151-166; *Angst og Eksistens hos Kierkegaard*, en Les Études philosophiques 2 (1979) 163-172.

117. Cf. J. P. CLAYTON, *Zarathustra and the stages on life's way. A Nietzschean riposte to Kierkegaard?*, en Nietzsche Studien 14 (1985) 179-200.

kegaard, la libertad del hombre abrahámico es superior a la libertad del hombre socrático y ésta lo es respecto a la libertad de Don Juan. Sin embargo, el resultado final de ambas filosofías es muy distinto, pues el hombre más libre en la filosofía icónica de Nietzsche es el niño que, precisamente, representa la inocencia, el ideal del Superhombre. Mientras que en el caso de Kierkegaard, la plenitud de la libertad es Abraham, el padre de la fe. La libertad nietzscheana se construye sobre el cadáver de Dios, mientras que la libertad kierkegaardiana se fundamenta única y exclusivamente en la fe en Dios.

En ambos casos, el camino de la mera posibilidad a la actualización de la libertad es un camino de penas y de trabajos. La libertad no es un regalo, ni tampoco un bien que se adquiere a un módico precio. Para ser libre, se precisa un espíritu guerrero, combativo. Nietzsche expresa su idea de la libertad en un aforismo de *El ocaso de los ídolos,* en estos términos: "¿Qué es la libertad? Tener la voluntad de la responsabilidad personal. Conservar la distancia que separa. Ser indiferente a la fatiga, a la dureza, a la privación, hasta a la vida. Estar dispuesto a sacrificar hombres a su propia causa, sin excluirnos a nosotros mismos. Libertad significa que los instintos viriles, los que se complacen en la guerra y en la victoria, adquieren preponderancia sobre los demás instintos, por ejemplo, sobre el instinto de la felicidad. El hombre que se ha hecho libre, y tanto más el espíritu que se ha hecho libre, pisotea aquellas despreciables formas de bienestar con que sueñan los mercaderes, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es guerrero. ¿Cómo se mide la libertad, tanto en el individuo como en los pueblos? La medida de la resistencia que debe ser superada, de la fatiga que cuesta mantenerse arriba"[118].

Más allá del carácter provocativo del aforismo, es preciso retener algunas ideas de Nietzsche en torno a la libertad que se hallan también en los textos de Kierkegaard aunque expresadas de otro modo. En ambos filósofos, la libertad exige la responsabilidad personal, pues sólo hay auténtica libertad si el ser humano asume responsablemente sus actos libres. En ambos pensadores, la libertad se relaciona con el sacrificio,

118. F. NIETZSCHE, *El ocaso de los ídolos*, Madrid, 1978.

pues sólo es plenamente libre quien es capaz de sacrificarse a sí mismo por un Ideal.

Abraham, por amor a Dios, sacrifica el sentimiento paternal para con su hijo unigénito, Isaac. No hay libertad sin sacrificio. La libertad implica, en ambos casos, resistencia, insumisión frente a los mecanismos de poder y de homogeneización colectiva. El hombre libre es un guerrero y no identifica la conquista de su libertad con la adquisición de bienestar. Ser libre no es perseguir el bienestar, sino obrar conforme a uno mismo.

Kierkegaard distingue en este camino hacia la plena *libertas* dos etapas. Primero, está la etapa del hombre natural y segundo está la etapa del hombre cristiano. La primera se incluye en lo que Kierkegaard llama la religión A, mientras que la segunda se circunscribe en la esfera de la religión B. La auténtica liberación del hombre, según Kierkegaard, sólo puede acontecer en la esfera de la religión B, esto es, de la religión paradójica.

La distinción entre religión A y religión B ya había sido postulada por el *Johannes Climacus* en la *Apostilla Conclusiva no-científica* (1846). Según *Climacus,* el hombre natural, el hombre pagano puede orientarse por sus propios medios hacia la plena consecución de la libertad, pero sólo el cristiano podrá alcanzar esta meta. En esta distinción se pone de relieve el trasfondo cristiano de Kierkegaard.

Desde su punto de vista, la libertad plena y absoluta se identifica con la libertad cristiana, o más exactamente, con la libertad evangélica, mientras que la libertad precristiana, es decir, grecorromana, representa un estadio previo. Sólo en la esfera paradójica de la religión B alcanza el ser humano la plenitud de su libertad. Sócrates es el paladín de la religión A, mientras que Abraham es el modelo de la religión B. El tránsito de la religión A a la religión B supone el salto mortal y, en último término, la pasión por el Infinito.

La premisa fundamental del movimiento infinito de liberación es la angustia *(Angest).* Tanto la primera como la segunda etapa están precedidas por la angustia. Sin embargo Malantschuk considera, siguiendo a Kierkegaard, que todavía es necesario distinguir dos elementos previos a la angustia, a saber, la soledad *(Ensomhed)* y el silencio *(Tavshed).* El ejercicio de la libertad requiere, ante todo, la soledad y el aislamiento del sujeto.

La tarea de la libertad requiere el recogimiento y la autointrospección. El sujeto debe aislarse de los otros *(Mennesket isoleres fra andre)* para reconocerse como tal y descubrir su interioridad *(Inderlighed)* y su vocación. Este trabajo de interiorización requiere un clima adecuado, una circunstancia idónea que es el silencio. El silencio de la interioridad constituye la condición necesaria y *sine qua non* para la auténtica creación y acción.

Según Malantschuk, en la obra filosófica y religiosa de Kierkegaard, el silencio juega distintos papeles y adquiere distintos significados[119]. El silencio es, por de pronto, el requisito fundamental de la vida espiritual *(aandeligt Liv)* y la base de toda creación y de toda praxis con sentido. En el orden expositivo, la angustia constituye la premisa fundamental del movimiento de la libertad, aunque desde un punto de vista global, es decir, en el marco genérico de la obra kierkegaardiana, el silencio y la soledad son condiciones previas a la angustia.

Vigilius Haufniensis, pseudónimo estético, estudia el concepto de la angustia en su clásica y citada obra homónima, *El concepto de la angustia* (1844) desde un punto de vista psicológico y teológico. En la primera etapa (religión A), Kierkegaard trata la liberación por medio de la ironía y de la resignación. Estos dos movimientos acontecen dentro del orden natural, dentro de la religión A. Kierkegaard ilumina sus tesis mediante ejemplos del mundo griego. Las formas fundamentales en el movimiento de la libertad son —según Malantschuk— la ironía, la resignación y el arrepentimiento[120].

En la segunda etapa (religión B), Kierkegaard introduce el concepto cristiano de pecado *(Sunde).* El pecado es, para Kierkegaard, la versión teológica de la desesperación humana, la cerrazón del hombre en el *amor sui.* Según el filósofo danés, la libertad cristiana conduce a la plena realización del hombre, al hombre nuevo que vence al pecado. Esta transformación total del espíritu *(metanoia)* libera al hombre de los vestigios de la necesidad, de la tiranía de los fines relativos y le conduce a Dios como un fin último.

119. Dice el intérprete de Kierkegaard en *Eksistens og Frihedens hos Kierkegaard* (Copenhaguen, 1987): "*Tasved kom til at spille en afgoerende Rolle i Kierkegaards eget Liv*" (p. 238).

120. Dice el intérprete de Kierkegaard en *Eksistens og Frihedens hos Kierkegaard* (Copenhaguen, 1987): "*De vigtigste Former for denne Bevaegelse er Ironien, Resignationen og Angeren*" (p. 236).

Entre ambas etapas no hay contradicción, pero tampoco se dan sin solución de continuidad. En la *scala paradisi,* hay abismos que sólo es posible superar saltando. Según Kierkegaard, la religión A perfecciona al hombre y le lleva a su máxima realización en el plano natural, pero no consigue actualizar absolutamente la libertad, esto es, darle forma real porque en esta esfera se desconoce la pasión por el Infinito.

En el universo conceptual de Kierkegaard, profundamente marcado por las lecturas paulinas, Cristo es el único libertador, el único dador de libertad porque Cristo es Dios, y en tanto que Dios, es independiente de todo orden necesario, de todos los fines relativos. Como veremos más adelante, para Kierkegaard existe una íntima relación entre omnipotencia divina y libertad personal. Sólo Dios, que es omnipotente y no está coaccionado por nada ni por nadie, puede guiar al hombre en el camino de la libertad plena.

1. La angustia como premisa

El concepto de la angustia aparece frecuentemente en las obras pseudónimas y firmadas de Kierkegaard. El filósofo danés utiliza el término en dos sentidos: en un sentido lato y en un sentido estricto. En el primer sentido, la angustia se relaciona con otros conceptos, como el temor, la agonía, el pánico y el horror. En el segundo sentido, se relaciona directamente con el concepto de libertad.

La posibilidad es el trascendental de la libertad y la libertad es el trascendental de la angustia. Es decir, el hombre es libre porque en su estructura ontológica existe el polo de la posibilidad y se angustia precisamente porque es libre. La libertad engendra la angustia y sólo el ser humano puede angustiarse, pues sólo él tiene la posibilidad de construir su vida en libertad.

El fundamento ontológico de la angustia es la posibilidad. Si el hombre no fuera una síntesis de necesidad y de posibilidad, entonces no habría espacio alguno para la libertad ni, consecuentemente, para la angustia. La angustia nace de la posibilidad y se fundamenta en ella. La necesidad no causa angustia alguna porque en el reino de lo necesario

todo acontece mecánicamente, automáticamente. En el marco de la tragedia griega, pues, no hay lugar para la angustia, ya que la angustia sólo puede florecer en la esfera de la libertad, esto es, en el drama. Si lo que acontece, acontece de un modo necesario, entonces la angustia no tiene lugar. El estado anímico frente al Destino no es la angustia, sino la aceptación resignada.

Los pseudónimos atribuyen a la angustia una serie de adjetivos que Kierkegaard transcribe en los *Papirer.* La angustia es simpatética, porque se relaciona con el *pathos* y no con el intelecto, es ambivalente, porque tiene dos caras: un aspecto positivo (el reconocimiento interior de la libertad personal) y un aspecto negativo (la ruptura interior), es inexplicable, porque su génesis es, en último término, un misterio; es voluptuosa, porque hay algo de erótico y sensual en la angustia y, finalmente, es salvaje, porque no se trata de un sentimiento medido y calculado, sino de un estado anímico fuera de las convenciones.

En los *Papirer* hallamos varias reflexiones sobre el concepto de la angustia, especialmente a partir del año 1837. Kierkegaard describe esta categoría antropológica como algo muy personal, muy propio. Para el danés, la angustia no es un concepto abstracto, de corte hegeliano, sino la traducción de una experiencia interior, sentida en lo más íntimo de su ser. En un fragmento de los *Papirer* define la angustia en estos términos: La angustia es el primer reflejo de la posibilidad *(Muligheden),* es el estado psicológico de un individuo que abandona la sustancia, es una determinación de la reflexión.

En este fragmento tan denso, Kierkegaard relaciona la angustia con la posibilidad y con la reflexividad. La angustia es un espejo hipertrófico de la posibilidad. Este reflejo es interior, es espiritual y se manifiesta en un estado anímico o psicológico. Para Kierkegaard, *El concepto de la angustia* de *Vigilius Haufniensis* es un tratado de psicología y de teología dogmática. Se trata de una producción híbrida, pues, por un lado se describe el estado psicológico de la angustia y, por otro lado, se relaciona este estado con el mito de la caída en el *Génesis.* Se trata pues, de una obra psicológica con muchas referencias bíblicas y teológicas, pero fundamentalmente de orden psicológico.

La angustia es el estado anímico del individuo que abandona la substancia, es decir, que abandona la Totalidad para pensarse a sí mismo,

para construir desde sí mismo su existencia. Como dice adecuadamente Malantschuk, la angustia es un momento esencial en la existencia humana. En las filosofías de la Totalidad, no hay lugar para la angustia porque no hay sujeto individual y no hay posibilidad. Sólo es posible la libertad y, por lo tanto, la angustia, desde la reflexión individual. Supone el abandono de la Sustancia (Spinoza), del Espíritu (Hegel), del Todo, del Ser (Parménides).

Desde un punto de vista externo, la angustia no es perceptible, solamente es experienciable desde la interioridad. Aparece la angustia cuando el yo abandona la sustancia spinoziana, rompe con la homogeneidad del orden natural y reivindica su diferencia, su libertad. Este despegue de la necesidad natural, este movimiento de interiorización conlleva angustia.

En el texto citado, el término 'sustancia' debe comprenderse como un todo legislado por la estricta necesidad y, por lo tanto, completamente determinado. El yo rompe con ese orden, con esa uniformidad y descubre su propia legalidad. Esta emergencia de la conciencia personal comporta angustia. La angustia es, en definitiva, la consecuencia psicológica de este desgarro interior.

La angustia, añade Kierkegaard, es una determinación de la esfera de la posibilidad, de lo que todavía no es, pero puede llegar a ser. A partir de la experiencia de la angustia, el individuo descubre el reino de la posibilidad, de lo que todavía no es. Esto le causa inquietud, ansiedad. En el orden cognoscitivo, lo que primero experimenta el individuo no es la posibilidad, sino la angustia, y es a través de la angustia que descubre la posibilidad como su fundamento último.

Desde el punto de vista del conocimiento, pues, la angustia precede a la posibilidad, pero desde el punto de vista ontológico, la posibilidad precede a la angustia. Se percibe primero, pero ontológicamente es posterior. Lo que el individuo conoce inmediatamente es la angustia y, por medio de la reflexión descubre que ésta es el reflejo de la posibilidad.

Para I. Kant, la libertad es un hecho de la razón práctica *(ein Faktum des praktischen Vernunft)*. La libertad es la condición de posibilidad del imperativo categórico, esto es, de la experiencia del deber. Lo que el sujeto conoce en primer término no es la libertad, sino el mandato del imperativo categórico que le interpela desde la conciencia moral *(morali-*

sche Bewußtsein). A partir de esta experiencia, el sujeto descubre su heterogeneidad respecto al mundo natural, respecto a la sustancia. Ejercitando la reflexión, el sujeto se percata de que el fundamento último de la ética es la libertad, pues sin libertad, sin autonomía, el imperativo categórico carecería de fundamento.

En el caso de Kant, la experiencia moral del imperativo categórico conduce al reconocimiento de la libertad como *conditio sine qua non* de la misma. En el pensamiento de Kierkegaard, la experiencia de la posibilidad, esto es, la angustia, despierta en el individuo la idea de la libertad. En ambos casos, pues, la libertad es el fundamento (el *Grund),* el fundamento del mundo moral y el fundamento de la angustia.

El despertador de la libertad es, en la filosofía moral de Kant, el imperativo categórico que impera como una ley santa *(heilige Gesetz)* desde la racionalidad práctica. Por otro lado, el despertador de la libertad es, en la filosofía existencial de Kierkegaard, la angustia ante la posibilidad, una angustia que no es un epifenómeno de la racionalidad, sino un estado anímico arraigado a la intimidad más íntima del sujeto.

La angustia es esencialmente ambigua. Esto ya lo había visto el pseudónimo *Vigilius Haufniensis* cuando definía la angustia como 'antipatía simpatética' *(synpathetisk Antipathie)* y como 'simpatía antipatética' *(antipathetisk Synpathie).* Por un lado, la angustia es antipática por el temor que suscita, pero, por otro lado, es simpática por la atracción que supone para el individuo proyectarse en libertad. Siguiendo la reflexión paulina en la *Carta a los cristianos de Roma*, dice Kierkegaard: "La angustia es un poder extraño *(fremmed Magt)* que agarra al individuo. Él no puede librarse de ella, pero tampoco quiere, porque, por un lado, le aterra, pero, por otro lado, la desea".

La esencia de la angustia, pues, es doble, es bipolar. Provoca simpatía, esto es atracción del espíritu, pero también genera antipatía, esto es, distanciamiento. La relación interior con la angustia es una relación de amor y de odio, de atracción y repulsión. La angustia es, según Kierkegaard, la única prueba de nuestra heterogeneidad respecto al mundo.

Kierkegaard utiliza un texto de Hammann, el mago del Norte, para ilustrar su intuición intelectual. Dice el pensador romántico: *"Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogeneität* (esta angustia en el mundo es la única prueba de nuestra heterogenei-

dad). En la filosofía moral de I. Kant, la semilla de la heterogeneidad humana es la experiencia del mundo moral *(die moralische Welt),* del imperativo categórico; mientras que en la *teolírica* de Kierkegaard, la experiencia de la angustia es, precisamente, lo que revela la heterogeneidad del ser humano en el conjunto de la creación.

El sujeto moral de Kant vive en el reino de los fines. El sujeto individual de Kierkegaard habita en la esfera de la posibilidad y se da cuenta de ello a través de la angustia. En último término, la razón de nuestra heterogeneidad en el mundo no es la angustia, sino el espíritu. En este punto, M. Scheler está muy cerca de Kierkegaard, pues en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), la diferencia cualitativa entre el ser humano y el mundo es el espíritu.

En efecto, la posibilidad es el trascendental de la libertad y la libertad es el trascendental de la angustia, pero sólo hay posibilidad desde la afirmación del espíritu. Luego lo que revela nuestra heterogeneidad respecto al mundo es, desde el punto de vista de la percepción, la angustia, pero, en último término, la razón de esta heterogeneidad debe recabarse en el espíritu.

La angustia es pues, para Kierkegaard, una categoría fundamental *(Hovedbestemmelse)* en la existencia humana, que se relaciona básicamente con la reflexión *(Reflexion-Bestemmelse)* y que no se encuentra en modo alguno en los animales irracionales *(Angest ikke findet hos Dyret).* Sólo el hombre puede angustiarse, pues sólo él es espíritu. Precisamente porque se trata de una categoría reflexiva, Don Juan desconoce la categoría de la angustia, pues Don Juan es, fundamentalmente, primitivo *(primitiv)* e irreflexivo *(ureflekteret),* es la representación viva de la fuerza natural *(Naturkraft).*

El ser irracional desconoce el mundo de la posibilidad, desconoce el reino de los fines, porque está completamente determinado por la necesidad natural. En él la categoría del espíritu está completamente ausente. Precisamente porque en él no existe la categoría del espíritu, el animal y todo el mundo natural puede ser objeto de la ciencia. Pero el ser humano y fundamentalmente su naturaleza espiritual, jamás puede desarrollarse desde una perspectiva científica. Las ciencias de la naturaleza —advierte Kierkegaard— no tienen ninguna competencia respecto al hombre en cuanto ser espiritual *(Mennesket som aandeligt Vaesen).*

El primer efecto de la angustia es la impotencia. La angustia convierte al hombre en un ser impotente, incapaz de moverse, de transformarse. Ante el océano de la posibilidad, el ser humano siente inquietud. Resuena en su conciencia la pregunta kantiana: ¿qué debo hacer? En este momento de incertidumbre, lo prohibido interviene en el juego de los posibles.

La prohibición acentúa todavía más el vértigo de los posibles. Existe la tentación de desobedecer, la tentación de burlar a los dioses y penetrar en el terreno de lo prohibido. El sujeto experimenta la seducción del mal, el erotismo de la transgresión, para decirlo con la expresión de G. Bataille. Kierkegaard ilustra esta posibilidad existencial a partir del relato del *Génesis* donde se narra la situación del primer hombre en el paraíso terrenal y la tentación de la serpiente.

Adán fue el primer hombre en experimentar el peso de la angustia. En el jardín del Edén, sus posibilidades eran infinitas y ante este universo de posibles, se angustió. Sólo él se angustió en el conjunto de la creación. En el marco de estas posibilidades, irrumpió la seducción del mal. La posibilidad de transgredir el orden de Dios, el mandato divino, adquirió fuerza en su espíritu y al final se dejó arrastrar por la tentación. En la esfera de la posibilidad, existe lo demoníaco, es decir, la tendencia hacia el mal, hacia la ruptura.

Adán experimentó la terrible responsabilidad de actuar libremente y pudo elegir entre un universo de posibilidades existenciales, pudo elegir entre el Bien y el Mal y fue presa de la seducción porque la prohibición acentúa todavía más el vértigo de la posible desobediencia, la tentación de optar por una de aquellas posibilidades prohibidas.

A partir del relato bíblico, Kierkegaard considera que la angustia es una determinación intermedia *(Mellembestemmelse),* que se ubica en el punto equidistante del mal y del bien. Precisamente por ello, el concepto de la angustia se relaciona directamente con el sentimiento de culpabilidad. El hombre que, movido por la seducción del mal, opta por la posibilidad prohibida se mueve en dirección contraria al Bien Absoluto. Nace en él el sentimiento de culpabilidad, sentimiento exclusivo del ser humano como también lo es la experiencia de la libertad.

Siguiendo esta hiladura lógica, Kierkegaard afirma que la angustia es imperfección *(Ufulkommenhed).* En efecto, la angustia es consecuencia

directa de la fragilidad y de la finitud humana. Si el hombre fuera Dios, no sufriría angustia, porque se orientaría inequívocamente hacia el Bien. Pero el hombre es un ser quebradizo que fácilmente sucumbe a la tentación de lo prohibido y experimenta el sentimiento de culpabilidad. La experiencia de la angustia y el sentimiento de culpabilidad ponen de relieve la humanidad del hombre, su debilidad ontológica y ética.

Kierkegaard relaciona la angustia no sólo con el sentimiento de culpabilidad, sino también con la impaciencia *(Utaalmodighed)*. La angustia supone la impaciencia, es decir, se refiere al inicio de un nuevo andar, al empezar de nuevo. Frente al itinerario que el sujeto vislumbra en su horizonte personal, se siente invadido por la angustia y siente, en el seno de su corazón, una tendencia casi irresistible hacia lo prohibido, hacia la negatividad. Esta impaciencia en el momento de realizar el primer paso no es nada más *(ikke Andet)* que angustia[121].

La angustia constituye, pues, la premisa fundamental en el movimiento de liberación absoluta. El hombre está vocacionalmente abierto a la libertad, pero la libertad se construye a través de la acción humana. La libertad es, de ese modo, el resultado de un proceso vital, de un ejercicio que registra distintas etapas y peldaños. La consecución plena de la libertad, sin embargo, escapa a la posibilidad humana. El hombre sólo puede alcanzar este supremo Bien si se abre a Dios.

Los movimientos de liberación infinita en el orden estrictamente racional son dos: la ironía *(Ironie)* y la resignación *(Resignation)*. A través de estos dos movimientos, el hombre no consigue alcanzar el Bien incondicional, pero se aproxima a él desde su propia voluntad y responsabilidad. En la larga andadura hacia la *libertas*, el ser humano no está solo, sino en íntima relación dialógica con Dios[122]. Para Kierkegaard, Dios no es un obstáculo en la construcción de la libertad humana, sino todo lo contrario, Dios es el Educador de la *libertas*, pues Dios acompaña al ser humano en su largo itinerario hacia la plenitud de su ser. Nada tiene que ver este Dios con el Dios-relojero de los Ilustrados franceses y menos aún con el Dios-sustancia de Spinoza.

121. Cf. *Pap.*, V B 53, 9.

122. Cf. M. J. FERREIRA, *Kierkegaardian transitions. Paradox and pathos*, en International Philosophy Quart. 31 (1991) 65-80.

Kierkegaard considera que es preciso introducirse en la esfera de la religión B o religión paradójica para alcanzar la libertad. Sólo la revelación de Dios en el corazón del hombre es capaz de conducir al hombre a la plena libertad.

2. El primer estadio: la religión A

2.1. Liberación e ironía

En 1841 Kierkegaard publica su trabajo de final de estudios, es decir, su Tesis de *Magister*, titulada *El concepto de la ironía (Om Begrebet Ironie)*. El tema de la citada investigación es, precisamente, el concepto de ironía en Sócrates a partir de los diálogos de juventud de Platón. Kierkegaard analiza también, a lo largo de su indagación, el modelo de ironía romántica que ilustran más tarde los personajes irónicos de *Los estadios en el camino de la vida* (1845).

La ironía esta omnipresente en la obra de Kierkegaard. En una nota a pie de página de la citada Tesis, la ironía se define como una determinación de la personalidad *(Ironien er en Personlighedens Bestemmelse)*[123]. Kierkegaard identifica a Sócrates como el mejor representante de la ironía como forma de vida *(Ironi som Livsholding)*.

En la hermenéutica especializada se conoce a Kierkegaard como el Sócrates escandinavo, porque la ironía socrática y el método filosófico y pedagógico de la mayéutica está muy arraigado en el pensamiento de Kierkegaard. El interés por Sócrates no es una mera cuestión académica, sino un interés vital que acompaña a Kierkegaard durante toda su vida. Él mismo, por ejemplo, en su obra titulada *Punto de vista sobre mi actividad como escritor*, relaciona su obra con el método socrático.

Para Kierkegaard, la ironía está completamente presente en el Idealismo alemán. Según su particular visión del Idealismo, el *Ich* de Fichte representa el extremo más radical del ejercicio irónico de negación del mundo y búsqueda interior. El *Ich* fichteano niega el mundo externo, el objeto de representación y construye, de este modo, su propio

123. Cf. SV., XIII, 300. Nota.

mundo, impone, así, su propia legalidad. En la filosofía trascendental de Kant se mantiene, todavía, la dualidad sujeto-objeto, aunque el objeto queda reducido, en último término, a la cosa-en-sí *(das Ding-an-sich)* que es incognoscible desde el punto de vista racional. Schopenhauer, en *El mundo como voluntad y representación*, transforma la cosa-en-sí kantiana en la Voluntad de Vivir *(Wille zum Leben)*, pero todavía distingue el plano del sujeto y el plano del objeto. Sin embargo, en el Idealismo absoluto de Fichte, el mundo se desvanece y sólo se afirma radicalmente el Yo.

El error de Fichte consiste, según *Anticlimacus*, en la deificación del yo, en la idolatría de la sujetividad trascendental. El yo de Fichte pierde el contacto con la finitud, pierde su dimensión temporal y crea un mundo considerado único y universal. En términos de *La enfermedad mortal* (1849), el Yo de Fichte padece la desesperación prometeica que consiste, concretamente, en el olvido de la finitud, de la temporalidad y de la necesidad. Este desequilibrio del Yo constituye, a juicio de *Anticlimacus*, una enfermedad mortal que sólo puede curarse desde el reconocimiento del yo como una síntesis reflexiva de finitud-infinitud, temporalidad-eternidad, necesidad-posibilidad.

F. Schlegel, uno de los máximos artífices de la *Aufklärung* berlinesa junto a su hermano, desarrolla también el concepto de ironía, pero en clave romántica. En su *Lucinde* parodiada en *O esto o lo otro* de *Victor Eremita,* el protagonista trata de suspender las condiciones actuales de la vida, de la moral de las buenas costumbres, pero sucumbe a la licencia de la vida estética y a la incoherente búsqueda de placer. En ambos casos, la ironía se convierte en un instrumento mortífero. En el caso de Fichte, la ironía con respecto al mundo se radicaliza hasta tal extremo que el Yo acaba convirtiendo el mundo en el no-Yo. Sufre la tentación prometeica. Por otro lado, el protagonista de Schlegel contempla irónicamente el mundo de la burguesía y sus costumbres puritanas, se aleja del estadio ético y de la vida normativizada por las leyes generales, pero no consigue situarse más allá de él, sino que sucumbe en el estadio estético.

La ironía representa, para Kierkegaard, la bisagra que separa el estadio estético del estadio ético. En el primer estadio, el hombre estético, es decir, el *Don Giovanni* practica una libertad licenciosa que tiene

como finalidad el placer personal, lo agradable, lo estéticamente apetecible. De hecho, se trata de un concepto de libertad muy equívoco, porque el esteta narcisista no conoce la categoría de la reflexividad, sino que se mueve impulsivamente, sin ponderar las distintas alternativas. El protagonista del *Diario de un seductor* no es, hablando con propiedad, un hombre libre, sino un ser quebradizo cuyo nervio central es la sensualidad y la emoción.

En el estadio ético, en cambio, la libertad aparece como una astucia sagaz antes de determinarse a partir de sí misma[124], mientras que la libertad estética se identifica con la libertad de elección *(libero arbitrio)* y se ordena de modo inconsciente hacia el *amor sui.* El esteta ordena sus actos hacia la consecución del propio placer, sensual o espiritual. La libertad del esteta se orienta exclusivamente a un fin relativo e inmediato, pues desconoce la categoría de sacrificio.

El movimiento que se efectúa por medio de la ironía es un movimiento interior, de negación del mundo en cuanto absoluto. El irónico descubre el carácter relativo del mundo y de todo lo que en el se cuece. Fama, gloria, respeto, honor, riqueza, sabiduría... todo lo mundano se desvanece. La referencia al sabio Cohelet del *Eclesiastés,* resulta casi ineludible aquí: "Vanidad de vanidades".

Aunque Kierkegaard conocía muy a fondo la traducción danesa de la *Biblia* de Lutero, no construye su concepto de ironía a partir del *Eclesiastés*, sino a partir del pensamiento socrático y estoico. Este distanciamiento respecto al mundo y respecto las leyes que rigen el mundo, la sociedad y la economía, implica, por otro lado, un movimiento en otra dirección, en la dirección de la interioridad. "El mundo es efímero. lo que ahora es, mañana no será" —dice categóricamente el irónico y, además, tiene razón. Este saludable recogimiento interior, esta ruptura entre el yo y la mundanidad, constituye, en sí mismo, un gran logro. Es, a juicio de Kierkegaard, el primer movimiento de liberación, el ascenso al primer peldaño de la *scala paradisi* que llevará al sujeto a la libertad plena.

Sócrates es, para Kierkegaard, el modelo de ironía, pero no solo entendida como estrategia dialéctica, aunque Sócrates la utilizo particular-

124. Cf. *Pap.*, IV B 117.

mente en sus discusiones con los sofistas, según consta en la versión platónica de Sócrates. La ironía socrática es, para Kierkegaard, algo más que un puro recurso formal o una estrategia eurística. Constituye un modo existencial, una determinada forma de estar-en-el-mundo. Sócrates ironiza respecto a su saber, respecto a su gloria, respecto al mundo Descubre el *Telos* absoluto de su vida, esto es, la Idea por la cual vale la pena vivir y morir, en el foro de su interioridad y no en el ágora pública ateniense.

En su autopercepción intelectual descubre que sólo hay una virtud, la *frónesis,* la sabiduría. Kierkegaard introduce aquí el concepto de *frónesis* de larga tradición en la cultura filosófica griega, no sólo en la Grecia ática de Sócrates, Platón y Aristóteles, sino también en el mundo de las escuelas peripatéticas, especialmente en los estoicos y los cínicos Sócrates podía escapar de la cárcel, podía eludir la cicuta y salvar la vida, pero por fidelidad a las leyes eternas de la ciudad, por amor a la *polis* griega, bebió la cicuta y con ello se inmortalizó para siempre.

Como dice el más grande de los enemigos de Sócrates, F. Nietzsche, si Socrates hubiera escapado de la cárcel como un cobarde, entonces habria salvado su pellejo, pero no sería inmortal. Su fidelidad a las Leyes, su entrega, su martirio filosófico le convirtió en un modelo, y Platón se enamoro de él. Lo cierto es que Sócrates con esta decisión mostró su ironia respecto al mundo e inclusive respecto su propia existencia. Quienes creian acabar con él mediante la cicuta, le hicieron, paradójicamente, inmortal. ¡No existe ironía más colosal!

Con su gesto y con sus palabras, Sócrates reveló la eterna verdad del irónico: el mundo no es absoluto, sino relativo. Existe un Fin absoluto que, en el caso de Sócrates, es la Ley y, precisamente, por ello es el máximo representante del estadio ético, pues en este estadio existencial, la fidelidad a la Ley, a la Norma, la Racionalidad pública constituye el factor fundamental.

Este proceso de relativización del mundo y de sus fines no es nada fácil, sino que implica una pedagogía, una pedagogía de la ruptura y de la ironia Si el esteta consigue introducirse en esta dimensión de la existencia, entonces su mundo empieza a tambalearse. Pero esta operación no le resulta nada fácil, ya que el esteta está muy arraigado en la sensualidad, en la belleza representativa y formal del mundo y su capaci-

dad de distanciamiento, para decirlo con Scheler, es prácticamente nula. Si la capacidad de distanciarse pertenece a todo ser humano, porque todo ser humano es, según Kierkegaard, espíritu, entonces, el esteta deberá descubrir su propia espiritualidad y ejercer el movimiento interior de recogimiento, de relativización del mundo.

Si consigue deshacerse mental y emotivamente del mundo, cosa imposible en la especie animal, entonces el esteta deja de ser esteta, pone en cuestión su quehacer estético, lleva a cabo una separación entre la individualidad y la acción, se libera de cuanto le rodea, de su entorno físico y social e, inclusive, de su vigoroso sensualismo. Cuando alcanza la categoría existencial del irónico, entonces se ríe sanamente de todo cuanto le rodea, satiriza su mundo y los objetos o seres que integran su circunstancia vital.

El irónico es el gran espectador del mundo, cuyo fin es desenmascarar la falsa absolutización del mundo, el desasosiego sensual, la acuciante búsqueda de placer y de fama. Se ríe, por así decirlo, de la condición humana, de sus locuras y de sus estupideces para alcanzar un lugar en el mundo, para hacerse con un cargo, con un puesto de honor, con un reconocimiento. En esta reflexión en torno a la ironía, algo hay de la sabiduría de Erasmo de Roterdam.

El irónico descubre que la vida mundana, es decir, la vida volcada única y exclusivamente hacia los fines relativos resulta ser una pasión inútil. Si Kierkegaard hubiera podido contestar a Sartre, le hubiera dicho que la vida humana, considerada en sí misma, no es una pasión inútil, sino una obra de arte (pues existir es un arte), pero cuando el ser humano absolutiza el mundo y sus cosas, entonces su vida se convierte en algo simplemente ridículo, en una pasión inútil, porque todo se desvanece con el paso del tiempo.

A través del movimiento irónico, el esteta se percata del carácter relativo y representativo de su obrar, descubre la relatividad de sus acciones y de sus pasiones y, de ese modo, ejecuta el salto al estadio ético. Se produce, así, un movimiento de negación, el primer movimiento de negación necesario para el completo ejercicio de la libertad auténtica.

Paradójicamente, el itinerario kierkegaardiano hacia la libertad es, como en la filosofía de Hegel, un itinerario de negaciones, porque solamente a través de las negaciones es posible construir la libertad, pero en

Kierkegaard, la negación es individual, libre y reflexiva, mientras que en Hegel, el movimiento por negaciones es, según la *Ciencia de la Lógica,* estrictamente necesario. La férrea lógica triádica de afirmación, negación y negación de la negación se impone de modo absoluto en el Espíritu.

El camino hacia la *libertas* supone el ejercicio de la negación. El sujeto debe negar el carácter absoluto del mundo, debe negar el carácter absoluto de sí mismo y debe aprender a negarse a sí mismo. Negación del mundo y abnegación personal constituyen dos factores fundamentales en la consecución de la plena *libertas.* Aunque Kierkegaard no desarrolla sistemáticamente la cuestión de la negación, distingue, de hecho, tres clases de negación: la negación mediante la ironía, la negación mediante la abstracción y la negación mediante la mística. En el *Concepto de la ironía* distingue la nada especulativa *(Det speculative Intet),* la nada mística *(det mystiske Intet)* y la nada irónica *(det ironiske Intet)*[125].

La primera forma de negación, la ironía, consiste, tal y como se ha dicho, en negar el carácter absoluto del mundo y delatar su grado de relatividad *(Relativiteternes Verden).* No debe confundirse aquí la actitud irónica con la actitud cínica, pues el irónico relativiza el mundo, porque el mundo y sus casos son relativos, pero se orienta posteriormente hacia otro horizonte, que él considera el Fin último de su existencia; mientras que el cinismo es la versión práctica y existencial del nihilismo metafísico. Para el cínico el mundo es relativo e, inclusive estúpido, pero es lo único que hay.

El cínico relativiza el mundo, pero no vislumbra ningún horizonte más allá del mundo, ni en el orden de la razón (estadio ético), ni en el orden de la fe (estadio religioso). El esteta está mucho más cerca del cinismo que el hombre ético y, por supuesto, que el caballero de la fe, ya que el seductor sólo vislumbra fines relativos. Para convertirse en un cínico, debe ahondar su mirada cósmica y descubrir la completa relatividad del mundo y de sus pasiones. Entonces, si no descubre el Fin último, fácilmente puede sucumbir en el cinismo.

125. Cf. *SV.*, XIII, 332.

Sócrates fue un pensador irónico y no un pensador cínico, porque bebió la cicuta y murió por fidelidad a las Leyes de la Ciudad-Estado, por coherencia con el Fin último de su existencia. Abraham fue un personaje irónico, porque abrió una zanja entre él y el mundo, entre la moral pública y la llamada de Dios, pero nunca jamás puede identificarse con una figura cínica, porque tenía, o mejor dicho, padecía la pasión de la fe. El cínico, situado en la misma coyuntura que Sócrates, hubiera escapado de la cárcel. Del mismo modo, situado en el contexto abrahámico, hubiera prescindido de la Voz y se hubiera quedado tranquilamente con Sara.

La segunda forma de negación consiste en anular el concreto real existente, el *Enkelte,* para reducirlo a una pura entelequia, para desvanecerlo en la Idea, en lo abstracto y en lo formal. Ésta es la negación que se efectúa, según Kierkegaard, en el Idealismo de Hegel. En el proceso de abstracción hegeliano *(Abstraktionsproces),* lo concreto *(det konkrete)* se desvanece en la nada *(Intet).* El pensador danés reacciona críticamente frente a esta forma de reducción, pues conduce a la disolución de la singularidad personal.

La tercera forma de negación implica el aislamiento físico y real del *mundanal ruido,* como diría san Juan de la Cruz. Es la negación mística del mundo que implica un recogimiento en ambos sentidos, espiritual y físico y una elevación del alma hacia Dios, el *Telos* absoluto. Ésta es, a juicio de Kierkegaard, la forma suprema de negación, pero no el requisito fundamental para la adquisición de la libertad, pues sólo en determinados casos es posible efectuar esta tercera forma de negación.

La primera forma de negación, esto es, la negación por medio de la ironía, constituye el primer eslabón en la larga andadura hacia la libertad absoluta. No implica un alejamiento físico del mundo, pero sí implica un distanciamiento respecto a los fines relativos, un alejamiento espiritual del mundo, de su devenir y de sus leyes. La ironía es el primer movimiento liberador, pero todavía queda un largo trecho por recorrer.

Según Kierkegaard, la ironía es un movimiento que no está exento de egoísmo ni de desesperación. En los *Papirer* llega inclusive a decir que la ironía va acompañada siempre de cierta desesperación[126]. En efecto, esta ruptura entre el yo y el mundo supone también una ruptura en el

126. Cf. *Pap.*, II A 102.

seno del individuo. El yo irónico no sólo descubre la relatividad del mundo, sino la bipolaridad de su misma constitución y relativiza el polo de la finitud, de la necesidad y de la temporalidad. Esta relativización implica un cierto desequilibrio o desarmonía en el seno del espíritu y este desequilibrio interior se denomina, en la terminología de Kierkegaard, desesperación. Quizás por ello, afirma Kierkegaard que la ironía va acompañada de una cierta desesperación.

El irónico abre una zanja entre su identidad personal y el Estado. El Estado, para Kierkegaard, no es el Fin último del hombre, sino un fin relativo, contingente y perecedero. Kierkegaard no es un pensador estatalista, sino individualista y con ciertos tintes anárquicos. Su concepción del Estado es completamente negativa. Para él, el Estado coarta la plena realización del Individuo, pues se trata de una superestructura general y homogénea donde la identidad personal se disuelve en lo general.

También en esta cuestión de tipo social y político, Kierkegaard se sitúa en las antípodas de Hegel, pues para el filósofo de Stuttgart, la plena libertad humana se desarrolla dentro de los límites del Estado, dentro de los cauces de la Ley.

Para el pensador alemán, la libertad y la ley se manifiestan objetivamente en el Estado. "El Estado —dice Hegel— es la idea divina tal y como está presente sobre la tierra. Él es, por lo tanto, el objeto determinado más próximo de la historia del mundo, donde la libertad alcanza su plena objetividad y vive gozando de esta objetividad. Así pues, la ley de la objetividad del Espíritu y la voluntad es su verdad, y solamente la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y es libre en sí misma. Dado que el Estado, la patria, forma una comunidad de existencia; dado que la voluntad subjetiva del hombre se somete a las leyes, desaparece la oposición entre libertad y necesidad"[127].

Y añade Hegel al final del texto: "Lo necesario es lo racional, como sustancial, y somos libres en la medida en que lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia: la voluntad objetiva y subjetiva se reconcilian de este modo, y constituyen uno y el mismo todo imperturbable"[128]. En el planteamiento de Kierkegaard, la

127. G. W. HEGEL, *Filosofía de la historia universal*, Madrid, 1970, p. 32.
128. Ibídem.

voluntad subjetiva y la Voluntad Objetiva jamás pueden identificarse, porque lo singular es irreductible a lo general. La Ley, en el caso de Hegel, es la manifestación objetiva del Espíritu. En el Estado, Ley y moralidad se identifican. Para Kierkegaard, en cambio, no hay mediación posible entre el Estado y la ética individual. El irónico también proyecta su ironía hacia el Estado y sus Leyes.

2.2. *Liberación y resignación*

El estadio que sigue a la ironía, en el movimiento de liberación infinita, es la resignación. La resignación procede de lo alto y se dirige hacia lo más bajo, mientras que la ironía procede de lo bajo y se orienta hacia lo más alto. La resignación constituye un movimiento descendiente, porque proviene de la idea de Fin último e incita al hombre a someterse a las condiciones que éste impone. Este movimiento descendiente opera en el interior del individuo y supone una profundización en la interioridad.

Por medio de la ironía, el sujeto se aleja, en cierto modo, del entorno, del desasosiego del mundo, y se ríe de todo cuanto sucede a su alrededor. Mediante la ironía, el individuo realiza lo que Husserl llama una *epoché* o reducción fenomenológica del mundo, aunque, obviamente, en un sentido muy diferente. El individuo descubre que el mundo no es un absoluto, que el mundo es contingente y finito y se aleja, con sentido del humor, de él.

La resignación supone un peldaño más en el camino de liberación infinita. Por medio de ella, el individuo aprende a ordenar su vida hacia el Fin último y se desprende de la inercia que le conducía a la consecución de los fines relativos. No hay libertad sin resignación, aunque, *a priori,* esta afirmación, resulta, por lo menos, paradójica[129]. En el pensamiento simbólico de Nietzsche, por ejemplo, la figura de la resignación es el camello o, en el plano antropológico, el jorobado, pues vive resignado —enajenado— y sin capacidad de autoafirmación. Y el camello debe transformarse en león, porque el león representa, precisamente, la

129. Cf. E. MOONEY, *Knights of faith and resignation. Reading Kierkegaard's Fear and trembling*, New York, 1992.

superación de esta resignación, la fuerza, el ímpetu, la rebelión, la transmutación de todos los valores tradicionales.

En la *philosophia libertatis* de Kierkegaard, el concepto de resignación se desarrolla en otra dirección. Resignarse no significa aquí, arrastrarse o simplemente, aceptar el Destino, sino construir desde la más profunda singularidad del sujeto la libertad personal y, precisamente para conseguir este Fin, es necesario aislarse del mundo, resignarse frente a los fines relativos y orientarse con fuerza e ímpetu hacia el Fin último, hacia esa Idea fundamental que cada cual debe hallar en su corazón. Resignación, pues, respecto a los fines relativos, pero no respecto al Fin último.

La resignación presupone la ironía, pero trasciende la ironía. Para decirlo, desde la perspectiva kantiana, la ironía es la condición de la posibilidad de la resignación, es el trascendental de la resignación, pero la sola ironía no desencadena la resignación, porque la resignación tiene una génesis completamente distinta de la ironía.

En efecto, la resignación se mueve en otra dirección respecto a la ironía porque aquélla se relaciona ya con el Fin último, mientras que ésta implica solamente la negación del mundo como absoluto. El cínico desconoce la resignación porque su espíritu no vislumbra ningún horizonte más allá de los fines relativos. Sólo tiene sentido la resignación desde la experiencia del Fin. Resignarse sin ningún motivo es una absoluta necedad. Cuando uno vislumbra el Fin, sea de la naturaleza que sea, entonces adquiere sentido la resignación, el esfuerzo, el sufrimiento, el dolor y las lágrimas.

La ironía prepara el camino de la resignación y la resignación allana el camino hacia la liberación definitiva. En los *Papirer* dice Kierkegaard que la ironía y la resignación son dos polos opuestos, dos movimientos en direcciones totalmente opuestas[130]. En efecto, la ironía se refiere al mundo, a la negación del mundo como absoluto. Se trata de un movimiento que arranca de la exterioridad y termina en la interioridad, mientras que la resignación es un movimiento que arranca de la interioridad (purificada por la ironía) y termina en la exterioridad.

130. Cf. *Pap.*, I A 239.

Es en el foro interior, donde el ser humano descubre el Sentido de su existencia y el precio que merece pagar por él. La conquista del Sentido exige resignación, pues implica resistencia frente al mundo y dominio de sí mismo. El esteta desconoce la categoría de la resignación porque vive completamente disperso en la fogosa sensualidad. "¿Resignarse? ¿Para qué?" —se pregunta el esteta. Sólo tiene sentido la resignación desde la experiencia del Fin, sea de orden inmanente o de orden trascendente. En este sentido, también la triple metamorfosis de espíritu que anuncia Zarathustra exige resignación, lucha y resistencia, pues deshacerse del peso de la tradición, vaciar la joroba del camello implica un largo y penoso trabajo.

El ciudadano del estadio ético sí que conoce la categoría de la resignación, porque ha optado racionalmente por un determinado modelo de vida, pues se propone realizar una tarea en el mundo. Se ha comprometido y ello supone resignación, esfuerzo y autodominio. El esteta es incapaz de adquirir compromisos, porque es incapaz de sacrificio y de resignación. El modelo existencial del estadio ético es, precisamente, el matrimonio, porque supone resignación aunque no sólo en el sentido penoso del término. En su texto titulado *Diálogos sobre el matrimonio,* Kierkegaard desarrolla, en boca de uno de sus pseudónimos éticos, una apología extraordinaria del matrimonio, porque según él, es el modo de vida más feliz, más pleno y más completo del ser humano, aunque, no por ello, está exento de resignación.

La resignación constituye, como se ha dicho más arriba, un movimiento que arranca de la interioridad, pero termina en la exterioridad. ¿Cómo se propaga la resignación en el mundo exterior? Mediante el compromiso fiel, expresa el sujeto su resignación. Entonces, es posible comprender por qué hace lo qué hace, por qué modula sus actos en una dirección determinada, por qué articula sus pasos y controla sus fuerzas. Todo ello se orienta hacia el Fin último que ha vislumbrado o auscultado en el seno de su interioridad.

En 1836 Kierkegaard resume su análisis en torno a la resignación de la siguiente manera: la ironía habita en lo inmediato (representa el punto de vista dialéctico), o si se prefiere significa la elasticidad que supone la puesta en cuestión de la realidad inmediata. La resignación, por otro lado, se desarrolla dentro del individuo: significa aquel momento

mediante el cual el individuo adquiere un carácter particular, autónomo, su carácter. De este modo, el individuo adquiere la conciencia de los límites de su esfuerzo personal[131].

La capacidad de resignación humana no es unívoca, sino que hay distintos grados y formas de resignación. Kierkegaard desarrolla, de modo especial, una forma de resignación que denomina resignación infinita. En su obra inmortal titulada *Temor y Temblor, Johannes de Silentio,* uno de los pseudónimos preferidos de Kierkegaard, lleva a cabo la fenomenología del caballero de la resignación infinita. "La resignación infinita —dice el autor— es el último estadio precedente a la fe, y nadie alcanza la fe si antes no ha hecho ese movimiento previo, porque es en la resignación infinita donde, ante todo, tomo conciencia de mi valer eterno, y únicamente así puedo entonces alcanzar la vida de este mundo en virtud de la fe"[132].

Para Kierkegaard, la resignación infinita precede a la fe. La resignación exige un arduo trabajo de la voluntad, un esfuerzo encaminado hacia un determinado Fin, mientras que la fe —en sus escritos teológicos— es una experiencia gratuita que trasciende el marco de la racionalidad pura y práctica y, también, de la voluntad personal.

Es evidente, que la voluntad individual juega un rol en la fe, pues el ser humano tiene siempre la voluntad de creer o de no creer, pero la fuerza motriz de la fe, en el pensamiento religioso de Kierkegaard, no procede del hombre, sino de Dios y, precisamente, es Dios quien deposita en el espíritu humano la pasión por el Infinito. La fe se trata, al fin y al cabo, de una pasión, de la pasión por el Infinito y esta pasión por el Infinito tiene su génesis en el Infinito y no en el espíritu finito.

Pero la resignación no es la fe, sino el estadio que precede a la fe. Así se construye la cadena progresiva de Kierkegaard: la fe exige el movimiento de resignación infinita y la resignación exige, a su vez, la ironía como condición fundamental. Por un lado, no hay fe sin resignación, aunque la fe trasciende la resignación y, por otro lado, sólo es posible ejecutar el movimiento de la resignación a partir de la ironía, aunque la resignación trasciende y, con mucho, la ironía.

131. Cf. *Pap.*, I A 239.
132. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, ed. cit., p. 65.

La resignación se relaciona con la seriedad, mientras que el cinismo se relaciona con la estupidez. El caballero de la resignación infinita dice Kierkegaard— toma conciencia de su valer eterno, se da cuenta de la seriedad de su existencia, del carácter único de su ser y descubre el Destino que debe realizar en su vida. Para el caballero de la resignación infinita, la vida no es un juego, ni un pasatiempo, sino una tarea, un reto, un itinerario personal, ineludible, en fin, una obra de arte que debe construir día a día, golpe a golpe.

"La resignación —añade Kierkegaard— no implica la fe, pues aquello que adquiero en la resignación es mi conciencia eterna y hay allı un movimiento estrictamente filosófico que tengo el valor de efectuar cuando es requerido y que puedo también infligirme; pues cada vez que una circunstancia finita va a excederme me impongo el ayuno hasta el momento de efectuar el movimiento"[133].

El descubrimiento de la conciencia eterna *(evige Bevidsthed)* que hay en el ser humano está íntimamente relacionado con el movimiento de la resignación. Para Kierkegaard, el ser humano no se resuelve en la finitud, en la temporalidad o en la necesidad, sino que tiene conciencia eterna, es decir, trasciende el marco de la facticidad y se reconoce más allá del mundo y de sus dolores, para decirlo con Schopenhauer.

La conciencia de la infinitud, de la posibilidad y de la eternidad llega a ser efectiva mediante la resignación. De hecho, el ser humano en tanto que espíritu es, estructuralmente, una síntesis de finitud y de infinitud, de temporalidad y de eternidad, de necesidad y de posibilidad, pero esta síntesis adquiriere conciencia de sí misma mediante la resignación. Sólo cuando el ser humano es consciente reflexivamente de la síntesis bipolar, entonces alcanza la categoría del Yo *(Selvet)*.

Si Sócrates es el maestro de la ironía, el sabio estoico representa el modelo de la resignación, porque consigue vencer a sus pasiones, a la necesidad del mundo y logra elevarse a un estado de autarquía, de *indifferentia mundi*. La resignación en clave estoica es descrita y desarrollada en las obras de Kierkegaard, aunque no con la misma intensidad que la ironía socrática. El pseudónimo *Constantino Constantius*, autor de la *Repetición* (1843), es, por ejemplo, un agudo representante de la

133. Ibídem, p. 67.

resignación estoica: se desprende totalmente de las pasiones de joven enamorado con una constancia inquebrantable[134].

El patriarca Abraham, protagonista de *Temor y temblor* (1843), supera al caballero de la resignación infinita *(Rydder af uendelige Resignation)* porque se sitúa en la esfera de la fe, sin embargo ejercita el movimiento de la resignación infinita más allá de lo humanamente concebible. Abraham acepta sacrificar a su único hijo Isaac obedeciendo así al imperativo divino[135]. Este episodio nos revela que Abraham no puede comprenderse llanamente desde la conciencia estoica, pues su acción trasciende las fronteras de la racionalidad y de la sabiduría práctica de los griegos y, se sitúa en el dominio de lo santo o de lo demoníaco.

Kierkegaard relee su propia biografía en clave abrahámica. Se identifica, hasta cierto punto, con el modelo bíblico veterotestamentario y lo utiliza en más de una ocasión para revelarnos los motivos de su ruptura con Regina Olsen. Algunos intérpretes kierkegaardianos, como Jean Wahl, por ejemplo, consideran que *Temor y temblor* es, en el fondo, una obra de tipo biográfico donde el episodio del sacrificio de Isaac es un pretexto que utiliza Kierkegaard para narrar, en clave lírica, su situación personal y su resignación —si cabe— infinita.

Existe mucha literatura crítica en torno a la vida afectiva de Kierkegaard, pero especialmente en torno a la desafortunada relación con la joven Regina Olsen. Y no es en vano, porque las referencias explícitas o implícitas a la cuestión susodicha son constantes en la obra de comunicación directa y de comunicación indirecta. En una revista académica de reconocido prestigio se podía leer un artículo cuyo título rezaba así: ¿Por qué Kierkegaard abandonó a Regina Olsen?

El mismo Kierkegaard, durante los años 1835 y 1836, escribe en sus *Papirer* que busca la resignación como principio de vida[136]. Poco tiempo después de escribir este deseo, abandonó a su prometida Regina Olsen, rehusó completamente la idea de casarse y de construir una familia, rompió los esquemas preestablecidos para poder seguir solitariamente su camino personal.

134. Cf., *SV.*, III, 176.
135. Cf., *SV.*, III, 145.
136. Cf., *Pap.*, I A 75.

Por medio de la resignación, el individuo descubre la seriedad de la existencia. Esta seriedad consiste según el pseudónimo *Vigilius Haufniensis* en aceptar la propia nada delante de Dios y en prepararse hacia la conversión. Sin embargo, en este estadio, el hombre no alcanza a ver la grandeza de su gesto, la dignidad intrínseca al movimiento de resignación. Todavía está marcado por los fines relativos, no logra ver con claridad la libertad plena que resplandece al final de su itinerario. Está demasiado absorbido por el movimiento de resignación y solamente ve el aspecto negativo, trabajoso. Por todo ello, en la naturaleza más profunda de la resignación todavía hay desesperación porque aún queda muy lejos la *libertas*[137].

2.3. *Liberación y arrepentimiento*

El tercer estadio en el movimiento de liberación infinita es el arrepentimiento. A través del arrepentimiento, el individuo penetra definitivamente en la esfera de lo ético-religioso[138]. El arrepentimiento consiste en una disposición interior absolutamente individual y en modo alguno comunitario[139], por medio de la cual el individuo alcanza la plenitud de la vida ética y cruza la frontera del estadio religioso. Según el pseudónimo *Frater Taciturnus,* "la acción más elevada del hombre es el acto de arrepentirse *(er at angre)*"[140]. Malantschuk, comentando a Kierkegaard, considera que el estadio más profundo en el movimiento hacia la libertad infinita es, precisamente, el arrepentimiento[141].

El arrepentimiento, en la perspectiva kierkegaardiana, se halla muy cerca del estadio religioso. Sólo es posible el arrepentimiento desde el reconocimiento de la dualidad hombre-Dios. El hombre abrahamico descubre que no está solo, que no está abandonado en su existencia. Descubre la presencia misteriosa de la Alteridad de Dios en el seno de su interioridad. En la conciencia abrahámica resuena la Voz de Dios.

137. Cf. *Pap.*, VIII A 649.
138. Cf., *SV.*, VI, 509.
139. Cf., *SV.*, XIII, 635.
140. [illegible]
141. Dice el intérprete de Kierkegaard: "*Den dybestgaaende af alle Uendelighedens Bevaegelse er Angeren*" (op. Cit., p. 246).

La condición fundamental del arrepentimiento es la dualidad, y por lo tanto el reconocimiento del Otro. El arrepentimiento exige, como disposición anímica, el reconocimiento de la alteridad y la percepción de la culpa. Sólo puede arrepentirse el individuo que percibe su acción pretérita desde la experiencia de la culpabilidad. Por otro lado, sólo es posible arrepentirse delante de alguien, aunque ese alguien no debe entenderse únicamente en el sentido físico del término.

De hecho, el arrepentimiento puede consistir en una duplicación de la conciencia personal. Uno se arrepiente ante sí mismo de lo que ha hecho. Cuando efectúa este movimiento anímico, se introduce una apertura entre el pasado y el presente, entre el hombre como actor y el hombre como sujeto moral. En cualquier caso, el arrepentimiento exige dualidad, alteridad de sujetos.

En el planteamiento filosófico y teológico de Kierkegaard, esta dualidad no es una mera duplicación del yo *(Selvet),* sino una dualidad real, realísima, pues, según su cosmovisión, el hombre no está solo frente a la nada, sino frente a Dios y Dios no es una Idea del ser humano, sino una Realidad que está más allá de la Idea, para decirlo con la sugerente expresión de Levinas.

En este punto, el debate intelectual entre Kierkegaard y Feuerbach es muy estimulante, pues Kierkegaard aunque no conoció personalmente a Feuerbach, leyó detenidamente su magna obra titulada *La esencia del Cristianismo* (1841) y criticó duramente su reducción antropológica de la religión y, por extensión, su idea de Dios y del cristianismo. A juicio de Kierkegaard, el Dios judeocrisitano no puede reducirse a una Idea abstracta, porque el Dios bíblico no es la infinitización de lo humano, sino que trasciende la imagen hipertrofiada que el hombre construye de su Realidad. Esto significa que, para Kierkegaard, la dualidad es real, pero de orden espiritual. Se trata de una dualidad invisible cuyo nexo se produce en el seno de la conciencia eterna que hay en el ser humano.

La resignación, como la ironía y la angustia, son categorías estrictamente personales. Uno se angustia ante la posibilidad y lo hace solitariamente. El movimiento de la ironía exige un trabajo interior de recogimiento y de negación del valor absoluto del mundo. El movimiento de la resignación infinita es también estrictamente personal y voluntario,

mientras que el arrepentimiento, aunque es individual, exige el reconocimiento del Otro.

El movimiento de la resignación exige también el reconocimiento explícito de la insubstancialidad de la vida pretérita. En el arrepentimiento se desarrolla, de facto, una relectura de la propia existencia en clave narrativa. El sujeto arrepentido relee su propia biografía y lo hace a la luz del Fin último que ha descubierto como Vocación en el seno de su interioridad. Esta relectura se convierte, de este modo, en una confesión de tipo personal, donde uno mismo se convierte en material de estudio y de análisis. Kierkegaard ilustra este ejercicio valorativo de la propia existencia mediante un texto fundamental, un texto que conoce con profundidad y que está en su biblioteca personal: *Las confesiones* de san Agustín.

También en san Agustín, el descubrimiento de la *libertas* absoluta exige el ejercicio del arrepentimiento. Sus confesiones, tan desnudas, tan significativas, constituyen un testimonio literario de extraordinario valor para comprender el carácter liberador y oxigenante del arrepentimiento. En este sentido, existe un abismo fundamental, entre las confesiones de san Agustín y las confesiones de Rousseau. Cuando Kierkegaard se refiere al arrepentimiento, está pensando sobre todo en el genio de Occidente.

El arrepentimiento, pues, constituye un eslabón más en el camino hacia la libertad eterna. Angustia, ironía, resignación y arrepentimiento... En el fondo, el *itinerarium libertatis* se trata de un ejercicio espiritual, cuyo fin es la conquista de la *plenitudo hominis.* Cuando el peregrino de la libertad descubre el Fin último, entonces su mirada en torno a la realidad se transforma radicalmente y siente con dolor el peso de su vida pretérita y experimenta la necesidad del perdón y de la reconciliación.

Esta experiencia es particularmente intensa en el alma agustiniana. En las *Confesiones,* san Agustín desarrolla en clave narrativa su vida anterior, sus inquietudes, sus preocupaciones, su obsesión por el mundo, sus múltiples alienaciones y, posteriormente, expresa la necesidad de perdón, de reconciliación consigo mismo y con Dios.

El arrepentimiento supone, para Kierkegaard, la única mediación posible entre los dos elementos cruciales de la existencia humana: interioridad y exterioridad. Es la expresión de la reconciliación entre ambos

polos pero, simultáneamente, es la expresión de lo absolutamente irreconciliable[142]. La paradoja, en el universo kierkegaardiano, siempre subsiste. Por un lado, implica la reconciliación entre el noumeno y el fenómeno, pero al mismo tiempo, la contradicción permanece, porque la reconciliación total no es posible en la existencia.

El arrepentimiento sólo aparece cuando el individuo ha desvelado el valor de los fines últimos y se reconoce culpable. Se produce, de este modo, la experiencia de culpabilidad, que es clave en la construcción de la libertad plena. Como la resignación, el arrepentimiento está íntimamente unido al sufrimiento, pero todavía más profundamente, ya que está marcado gravemente por la conciencia de la falta.

El sufrimiento, que para Kierkegaard es liberador, estaba unido a la resignación en la medida en que ésta era un símbolo de lo eterno. Pero con el arrepentimiento, aparece la idea de pecado y, de este modo, el sujeto personal se introduce en una nueva esfera de la existencia, una esfera más elevada, el estadio religioso o abrahámico, donde el ser humano está frente a Dios, solo frente a Dios *(for Gud).*

Como dice el pseudónimo *Vigilius Haufniensis* en *El concepto de la angustia* (1844), el movimiento del arrepentimiento es un movimiento del alma, un ejercicio de interiorización que supone la penetración del sujeto en la esfera de la culpabilidad. Esto significa que la bisagra que separa y une, paradójicamente, al estadio ético con el estadio religioso es el ejercicio del arrepentimiento.

Los primeros pseudónimos kierkegaardianos ya indican la dirección de este movimiento. El *Asesor Wilhelm* en *O esto o lo otro* (1843) se considera superior a Sócrates porque su elección ha sido ejecutada desde el punto de vista eterno y mediante el arrepentimiento. En efecto, Sócrates despliega el movimiento irónico, pero no el arrepentimiento, mientras que el *Asesor Wilhelm* es capaz de releer su propia biografía en clave de arrepentimiento y es capaz de hacerlo, porque se sitúa prácticamente en la esfera religiosa, mientras que Sócrates se mantiene en el centro del estadio ético. *Johannes Climacus* criticará, sin embargo, al *Asesor Wilhelm* el carácter abstracto de esta decisión.

142. Cf. *SV.*, II, 109.

En los *Estadios en el camino de la vida* (1845), *Quidam* se siente culpable por su cerrazón en la melancolía. Esta experiencia de la culpabilidad le llevará al movimiento del arrepentimiento y a la necesidad del perdón. *Frater Taciturnus* desvela el alma de su personaje demoníaco que se cierra a Dios y se erige a sí mismo como Fin absoluto.

En definitiva, el sujeto desesperado tiene sed de arrepentimiento, pues necesita salvar su propia identidad del desequilibrio estructural, pero sólo es capaz de salvarse a sí mismo, si reconoce su enfermedad mortal. Precisamente por ello, Kierkegaard dice que el más enfermo de los hombres es el que ni siquiera se percata del estado patológico que sufre su ser. El reconocimiento de la enfermedad constituye, de por sí, un gran logro en el proceso de curación.

El esteta, dice *Anticlimacus* en *La enfermedad mortal*, ni siquiera se da cuenta de su desesperación por los fines relativos y, precisamente por ello, es incapaz de curarse. El hombre fáustico que sufre la desesperación del infinito, tampoco es consciente de su desequilibrio interior y precisamente por ello sucumbe. En la esfera ética, el hombre socrático, gracias a la ironía y, posteriormente, a la resignación, se separa de la esfera estética, pero todavía no conoce el arrepentimiento. En la tercera esfera, el hombre abrahámico pone su vida ética entre paréntesis, o para decirlo con las mismas palabras de *Johannes de Silentio,* lleva a cabo una suspensión teleológica de lo ético y desarrolla el movimiento del arrepentimiento.

El mismo Kierkegaard se refiere personalmente al ejercicio del arrepentimiento. De hecho, es posible construir una interpretación de sus escritos autobiográficos en clave de confesión. Algunos críticos han interpretado sus textos más personales como ejercicios de arrepentimiento a través de la escritura. En su obra directa el movimiento del arrepentimiento está muy presente, pues en más de una ocasión se define a sí mismo como "el penitente" y sostiene en varias páginas de sus *Papirer* que él es, por encima de todo, un individuo arrepentido[143].

Para Kierkegaard, el arrepentimiento constituye un movimiento clave en el *itinerarium libertatis* del ser humano, pero también en su particular e inescrutable itinerario interior. Pero el arrepentimiento no debe interpretarse como la culminación del camino hacia la libertad eterna, ni

143. Cf. *Pap.*, VIII A 641.

como la consecución de la libertad plena en sentido estricto. Se trata más bien de un estadio transitorio en el camino. Todavía queda un eslabón fundamental: el olvido de sí mismo y la praxis del amor incondicional. El arrepentimiento precede siempre al olvido de sí mismo[144]. Mediante el movimiento del arrepentimiento, el individuo cruza el límite de lo religioso pero todavía se mantiene vinculado a lo ético.

El arrepentimiento está más allá de la resignación y sitúa al sujeto delante de las categorías decisivas del cristianismo. Representa, en cierto modo, el límite del hombre natural. Es el último estadio de la religión A y el primero de la religión B. La entrada en esta esfera, en la esfera de la paradoja, en el reino de Abraham, implica el salto de la fe, el *salto mortale* de la fe, como diría el romántico alemán Lessing, apasionadamente leído por Kierkegaard.

En definitiva, los tres movimientos básicos en el proceso de liberación dentro del contexto de la religión A son, siguiendo la terminología de *Climacus*: la ironía, la resignación y el arrepentimiento. La libertad que se alcanza por medio de este triple movimiento no es todavía la libertad plena, porque en el discurso teolírico de Kierkegaard, la libertad plena se identifica con la libertad cristiana y esto supone el acceso a la esfera de la paradoja que precisamente acontece más allá del arrepentimiento.

En esta esfera se articula el lenguaje del perdón que es la esencia del cristianismo. En 1848 escribe Kierkegaard en los *Papirer:* "El grito de júbilo de los cristianos resuena de este modo: 'Tus pecados serán perdonados.. ' Con este grito, el cristianismo cruza todo el mundo, con este lenguaje es reconocido por todo el mundo"[145].

3. Segundo estadio: La religión B

La introducción en la esfera de la religión B, esto es, en el cristianismo, no es un movimiento humano, o sólo humano, sino que es un movi-

144. Cf. *SV.*, II, 242. En torno al concepto de arrepentimiento (*Anger*) ver: THULSTRUP, N. y M. (editores), *Theological concepts in Kierkegaard*, Copenhague, 1980, pp. 160-166.
145. *Pap.*, VIII A 664.

miento que procede de Dios. La fuerza motriz es Dios, aunque el ser humano goza de libertad para aceptar o rehusar la Voz de la Alteridad. Puede reafirmarse en la voluntad de Dios, o puede apartarse de Ella. La libertad plena, para Kierkegaard, que en este punto es muy luterano, no es obra del ser humano autónomamente considerado, sino obra de Dios en el hombre, pero una obra que no niega la facultad de elegir del ser humano. La liberación plena, pues, es vertical y no horizontal, es descendente y no ascendente.

Kierkegaard describe esta transición hacia la libertad plena en un tono completamente autobiográfico y personal. El día 19 de mayo de 1838 escribe en sus *Papirer:* "Mi esencia, toda entera, ha cambiado"[146]. Se percibe a sí mismo como un hombre nuevo, en el sentido más paulino del término.

Esta misma experiencia de conversión, de *metanoia* interior, la expresa Kierkegaard en los *Discursos cristianos* (1848)[147]. El penitente descubre en medio de un temblor acuciante la alegría del perdón, del perdón que le ha sido concedido personalmente a él. En un fragmento de su escritos autobiográficos del día 24 de abril de 1848, Kierkegaard celebra su resurrección interior de este modo: "Ahora —dice— estoy lleno en lo más profundo de la fe... la fe en Dios para Quien todo es posible y así vuelvo de nuevo a mi mismidad"[148].

Para Kierkegaard, el eje fundamental de la libertad es cristocéntrico. Cristo, la encarnación de Dios, libera al hombre de la esclavitud y le conduce a la libertad eterna. Pero esta liberación descendente no es obvia, sino que presupone un acto de fe, una asunción de tipo personal e interior. Precisamente por ello, no es aceptada universalmente.

"Hay algunos —cuenta Kierkegaard— que no quieren aceptar la forma de liberación que Dios y la religión cristiana nos revelan y se defienden de ella a cualquier precio. Es como si uno dijera a la muela: 'yo te liberaré, te sacaré el dolor, te cortaré el nervio...' y ante esta salvación la muela contestara: 'No gracias, ya estoy bien con él...' Esta es la opinión de ciertos hombres frente a la liberación cristiana. Dicen

146. *Pap.*, VIII A 640.
147. Cf. *Pap.*, VIII A 645.
148. *Pap.*, III A 103.

esto: 'Dios y el hombre no se entienden o no hablan el mismo lenguaje'"[149].

Esta acción salvadora y liberadora de Dios en el *itinerarium libertatis* del ser humano es fundamental. Kierkegaard no desarrolla un *itinerarium Dei* al estilo medieval, una vía soteriológica a partir del ascetismo moral, como articulan los grandes místicos medievales (san Buenaventura, Ramon Llull, santo Tomás de Aquino...), porque en su particular concepción teológica de la relación Dios-hombre *(Gud-Mennesket Forhold)* no es el ser humano quien se acerca a Dios, sino el mismo Dios quien se revela al ser humano. El verdadero protagonista de la relación no es el hombre, sino Dios, porque la iniciativa parte de la esfera más alta.

En la mente de Kierkegaard, Dios es el itinerante, o mejor dicho, es una especie de *dynamis* personal e infinita que crea el mundo por amor, posteriormente, se revela en él por amor y, finalmente, se encarna en él para salvar al ser humano de la caída original. Dios busca al hombre, adopta la forma humana para acercarse a la misma humanidad. Podría haber adoptado otra forma histórica, pero se hizo hombre, hombre en el sentido más completo del término.

Lo expresa paradójicamente el pseudónimo *Anticlimacus* en *La ejercitación del cristianismo* (1851) cuando afirma que el Dios-hombre *(Gud-Mennesket)*, es decir, Cristo, trasciende el marco de la razón humana *(menneskelige Fornunft)* y sólo puede comprenderse desde la esfera de la fe *(Troen)*, pues no hay modo filósofico y racional alguno de justificar y de demostrar con argumentos dicha encarnación de Dios.

En esta cuestión, como en tantas otras, Kierkegaard se opone radicalmente a la lectura hegeliana del dogma de la encarnación. Según Hegel, la encarnación constituye un movimiento necesario en la dialéctica de Dios. Es la negación del Infinito que deberá superarse necesariamente a sí misma en el tercer momento de la dialéctica. Para Kierkegaard, en cambio, la encarnación no es un proceso necesario desde el punto de vista lógico, sino un misterio que supera infinitamente la lógica racional y el sistema filosófico. Es un acto soberanamente libre de Dios que sólo puede comprenderse desde la categoría de la paradoja, pues la presencia

149. *Pap.*, XI 2 A 261.

finita, vulnerable, dolorosa de Dios en el mundo, resulta la paradoja de las paradojas, utilizando aquí la expresión de Henri de Lubac.

En el pensamiento kierkegaardiano, Dios es la única salvación del hombre. El ser humano, en tanto que poeta de la libertad, tiene el deseo fundamental de construir su libertad, desea ser libre, ser completamente libre, deshacerse de cuanto le oprime y le enajena, pero este *desiderium libertatis* sólo puede alcanzar su plenitud en la esfera de la religión B, es decir, en el marco de la fe.

En esta tesis de Kierkegaard reluce con fuerza su particular fideísmo de raigambre luterano, pues, según su pensamiento religioso, el ser humano no puede resolver su existencia satisfactoriamente desde el plano de la racionalidad, ya que la razón se muestra muy precaria y vulnerable para desentrañar el meollo de la existencia. Se requiere la fe, la irrupción del ser humano en la esfera abrahámica, pues sólo desde ahí es posible iluminar el misterio de la misma condición humana.

En la cuestión de la libertad, la solución de Kierkegaard, es muy coherente con su pensamiento antropológico expuesto en *La enfermedad mortal* (1849). En esta obra, Kierkegaard desarrolla una analítica existencial y fenomenólogica de la desesperación, en términos de enfermedad espiritual. *Mutatis mutandis, Anticlimacus* afirma que el hombre es un ser desesperado que necesita resolver su contradicción interna (finito-infinito) para vivir en paz consigo mismo.

Después de describir, con cierto patetismo, el drama de la existencia humana, Kierkegaard considera que sólo desde la esfera religiosa es posible hallar la armonía necesaria para sobrevivir humanamente con sentido. La solución antropológica a la desesperación (el pecado) es de signo fideísta. La resolución de la libertad humana también exige, según Kierkegaard, la introducción del sujeto en la esfera religiosa.

En el decurso del *itinerarium libertatis* tiene lugar el encuentro dialógico entre Dios y el hombre y, precisamente, en esta encrucijada humanodivina radica la salvación del individuo. El *itinerarium libertatis* sólo alcanza su plenitud a partir de la revelación de Dios. Dios mismo, en tanto que Amor, se revela al hombre, no de un modo necesario, sino completamente arbitrario y gratuito.

El deseo de libertad y el amor de Dios constituyen el binomio fundamental en el pensamiento religioso de Kierkegaard. Según su punto

de vista, la libertad cristiana no significa la negación de la libertad griega, sino el desarrollo ulterior de la misma, pero en otra esfera, en la esfera abrahámica.

El arrepentimiento constituye un eslabón superior respecto a la resignación y la resignación es un estadio anímico superior a la ironía, pero más allá del arrepentimiento, de la ironía y de la resignación, está el perdón, es decir, el Amor. La praxis del Amor y del perdón constituyen para Kierkegaard la matriz de la libertad cristiana. La soberbia expresión agustiniana —"¡Ama y haz lo que quieras!"— reluce, de nuevo, en los textos de Kierkegaard.

3.1. La liberación de la necesidad

En las *Obras del amor* (1847), el pseudónimo *Anticlimacus* sostiene que la reconciliación en Cristo es, en el sentido más profundo, obra del Amor *(Kaerlighed Gerninge).* La experiencia del perdón, de la reconciliación con Dios y con uno mismo, constituye un eslabón crucial en el *itinerarium libertatis.* El sujeto redimido de su pasado, construye, de nuevo, su libertad desde la apertura y el diálogo con Dios.

En la esfera abrahámica, la libertad no es una cuestión estrictamente individual, sino que se convierte en una categoría esencialmente comunicativa. Abraham construye su vida en íntimo diálogo con Dios. En la esfera religiosa, el individuo adquiere plena conciencia de su íntima proximidad con Dios. Esto no significa la reducción del sujeto individual, ni su descomposición frente al Poder absoluto de Dios, sino una nueva forma de articular el *itinerarium libertatis,* una nueva modalidad existencial.

En la esfera religiosa, Dios es, *prima facie*, un extraño, pero a medida que el diálogo invisible se desarrolla, la Otredad de Dios se transforma en Proximidad. Este diálogo es, para Kierkegaard, la oración. Para Kierkegaard, sólo el que ora conserva su libertad, porque la oración es una forma de elevación hacia el Fin último, un acto de respiración, o mejor dicho, de inspiración. El sujeto, cuando ora, toma aire para proseguir con fuerza su *itinerarium libertatis.* La oración es, en la metáfora kierkegaardiana del camino, la llanura existencial que permite al individuo recuperar fuerzas y vislumbrar la cima en el horizonte.

Para Kierkegaard, la oración no es una expresión de dependencia frente a Dios, sino una acción vital para alcanzar la libertad plena. El itinerante puede, fácilmente, perder de vista el horizonte, puede incluso sucumbir a algún barranco o precipicio. La oración, el diálogo íntimo con Dios, constituye una tarea fundamental para no perder el *Telos* existencial y orientar los pasos hacia el Fin último.

Si el hombre no fuera un ser vulnerable y limitado, no necesitaría orar, pero precisamente porque es frágil e inconstante, necesita, como el aire que respira, orar, es decir, escuchar creativamente la Voz de Dios. Esto es lo que hace Abraham. Su itinerario hacia el Monte Moriá no es una decisión particular e individual de Abraham, sino el resultado de la oración, de la escucha, de la recepción de la Voz.

Esta proximidad con Dios no excluye la experiencia oceánica del Misterio, pues el Dios de Kierkegaard subsiste siempre como Misterio. Para el pensador danés esta proximidad radicaliza, quizás todavía más, el carácter mistérico de Dios, pues resulta racionalmente inconcebible justificar dicha proximidad entre Dios y el hombre. "¿Qué necesidad tiene Dios del hombre? ¿Por qué tiene que aproximarse a él?" —se puede preguntar uno con razón.

Para el hombre religioso, Dios no es un extraño, sino un Confidente. Para Abraham, Dios es Misterio, pero no es un extraño, es decir, una rareza en su espíritu, sino un confidente, una Voz que susurra en el Oído del espíritu, como dice Kierkegaard en una de sus múltiples oraciones que transcribe en los *Papirer.*

En la esfera de la religión paradójica, la libertad no es un concepto solipsista que sólo tiene valor para el sujeto, ni tampoco se trata de una categoría autárquica, como en el estoicismo griego y romano, y menos aún se trata de algo omnipotente, porque la libertad humana siempre es finita y relativa, sino que se trata de una categoría dialógica, es decir, se construye desde el diálogo invisible entre Dios y el hombre.

El poeta de la libertad se da cuenta que no está solo, que Dios está en lo más íntimo de su intimidad (¡otra vez san Agustín!). A partir de este descubrimiento, todo, absolutamente todo en su vida y en sus decisiones, será diferente. En efecto, el hombre abrahámico no construye solitariamente su libertad, sino en íntima comunidad con Dios. Esto, para Kierkegaard, no supone una coacción de su libertad individual, ni una

forma de imperialismo divino sobre la conciencia humana, sino el fundamento de una nueva existencia: la existencia religiosa.

El hombre abrahámico ya no se percibe a sí mismo separadamente de Dios, es decir, autónomamente respecto a la esfera divina, sino que se define a sí mismo en íntima reciprocidad con Dios. En su misma identidad personal, Dios constituye un elemento fundamental.

3.2. La plenitud de la libertad cristiana

La plena adquisición de lo que Kierkegaard denomina la libertad cristiana *(christelige Friheden),* exige una condición previa: el ejercicio de la abnegación, es decir, la negación de uno mismo, pero no en sentido ontológico de la expresión, sino en el sentido ético. La negación del yo no debe comprenderse como la descomposición de la identidad personal o la reducción nihilista de la mismidad, sino prioridad ética del prójimo.

La abnegación ética es necesaria para descubrir la prioridad fundamental del Otro. El hombre narcisista sufre una hipertrofia del yo, puesto que idolatriza su persona y se ubica en el centro del mundo. El mismo se convierte en objeto de culto, de adoración. Para el seductor sólo existe un individuo en el mundo y todo cuanto le rodea se convierte en objeto, en objeto de repulsión o de deseo.

En el *Diario de un seductor,* por ejemplo, la mujer queda reducida a un puro objeto de placer sensual. Para el narcisista, la realidad es como un sistema solar cuyo centro de gravedad es el yo. Esta radical obsesión por el yo no le permite descubrir al prójimo y menos aún a la sublime Alteridad. En su interioridad sólo hay lugar para uno.

La libertad plena exige la liberación del yo, del yo entendido como el centro del universo. Este trabajo de negación que, por otro lado, tiene muchas afinidades con la sabiduría oriental, es fundamental para la adquisición de la plena *libertas.* El narcisista no es libre, ni puede serlo, porque el peso de su identidad es tan colosal que no le deja volar, no le deja realizar el salto mortal hacia el estadio superior.

El hombre socrático sitúa el centro de la existencia en la Legalidad de la *Polis,* en la Racionalidad de la Ciudad-Estado. Sócrates se sacrifica a sí mismo, porque pone el centro de su existencia fuera de sí, esto es,

en las Leyes eternas de la Ciudad-Estado. Sócrates conoce la abnegación, Narciso desconoce este movimiento interior. En este sentido, el maestro de la mayéutica representa un eslabón superior en el camino de liberación.

La excentricidad constituye una garantía de la libertad. Aunque Kierkegaard no utiliza este término, tan presente en la antropología filosófica de H. Plessner, la excentricidad es fundamental para comprender el camino de liberación. En cierto sentido, la relación entre ambas categorías, se podría expresar así: cuanta más excentricidad, más libertad.

El narcisista está completamente centrado en sí mismo y su vida se convierte en un puro solipsismo, pues el Otro se reduce a pura objetividad, es un objeto para ser consumido, para usar y tirar. En el fondo, para el narcisista, el Otro es la Nada. Desconoce completamente la excentricidad, esto es, la salida hacia al prójimo, la radical apertura a la alteridad del Otro. Aparentemente, el esteta está completamente fuera de sí, porque vive completamente volcado hacia la exterioridad y desconoce absolutamente el valor del recogimiento, la categoría del espíritu y de la interioridad. Según el diagnóstico de *Anticlimacus,* el narcisista sufre la desesperación de la debilidad. Sin embargo, esta dispersión no debe confundirse con la excentricidad ética que requiere la libertad auténtica. En la matriz, el narcisista padece un profundo trastorno egológico.

Sócrates representa un grado más elevado que el estadio estético, porque, en el fondo, es un excéntrico. Cuando acepta el veredicto del tribunal ateniense y bebe, con infinita resignación, la cicuta, entonces demuestra con su gesto que el centro de su existencia está más allá de sus intereses personales. Sacrifica su yo, su misma existencia histórica, por el bien del Estado, por obediencia a las Leyes eternas. Es la primera manifestación occidental de la excentricidad ética.

En el hombre abrahámico, esta abnegación del yo alcanza la máxima plenitud, porque el centro de su existencia es precisamente el Fin último, el *Telos* absoluto. Abraham es, quizás, el hombre más excéntrico de la historia, pues su capacidad de abnegación supera los límites de la condición humana. Abraham no sólo se niega a sí mismo, sino que niega, inclusive, sus sentimientos paternales y los pone entre paréntesis. Sara no llega a comprender a Abraham, porque el centro de gravedad de su

vida está muy lejos de los hombres, muy lejos de la racionalidad práctica, está en el lado más oscuro e impenetrable del Dios de Israel.

En esta apología de la abnegación, Kierkegaard está muy cerca de Schopenhauer. Aunque Kierkegaard no leyó *El mundo como voluntad y representación* (1819), su reflexión en torno a la abnegación se aproxima mucho a la crítica de Schopenhauer al egocentrismo. Para el pensador más pesimista de la historia, el egoísmo es colosal en el mundo y constituye la razón última del mal y de la maldad humana. Por ello, la única salvación moral del individuo consiste, según Schopenhauer, en el ejercicio de la abnegación personal, en el olvido del yo, en la práctica de la compasión y en el reconocimiento de la idéntica igualdad de todo ser en el fondo oculto y abismático de la Voluntad de vivir. También para Schopenhauer, la libertad exige abnegación personal, esto es, la negación ética del yo[150].

Mediante la abnegación, el peregrino de la libertad alcanza el último estadio de la *libertas*. Cuando se olvida de su yo y se abre radicalmente al prójimo, entonces el ser humano alcanza la plena liberación, inclusive de sí mismo. La apertura radical a Dios y al prójimo constituyen, para Kierkegaard, dos momentos de una misma sucesión y ambos momentos requieren la negación ética del yo.

En 1851, Kierkegaard relaciona este movimiento de abnegación con la muerte. Abnegarse significa, para él, querer morir a sí mismo y al mundo *(at afdoe)*. La muerte del yo-centro, es decir, del *Ego*, es el requisito fundamental de la libertad. En Nietzsche, el requisito fundamental de la libertad es la muerte de Dios y la consiguiente afirmación absoluta del Yo vital *(lebendiges Ich)*, mientras que en Kierkegaard y en Schopenhauer, el requisito fundamental de la libertad es la muerte del yo como centro del mundo, es decir, la superación del egocentrismo.

El yo ontológico debe subsistir porque la libertad siempre es personal, pero sólo puede alcanzarse si el yo se vacía interiormente, se desnuda y se abre radicalmente al Otro. Para Kierkegaard, morir a sí mismo es un acto de libertad *(at afdoe er en Akt af Frihed)*, negarse a sí mismo constituye el acto de la libertad por excelencia.

150. Cf. A. SCHOPENHAUER, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, 1993.

El trasfondo mitológico y religioso de esta práctica ética de la negación del yo, no lo halla Kierkegaard en la sabiduría de los *Upanishad*, como Schopenhauer, sino en la ética evangélica, en el imperativo de Jesús de Nazaret: "Debes negarte a ti mismo!". Según Kierkegaard, la dificultad de ser cristiano consiste en vivir frente a Dios y frente a los hombres simultáneamente[151]. La vida cristiana se enmarca en un doble riesgo permanente, que se traduce en una reduplicación *(Fordoblelse)*. Eso significa que implica esfuerzo, tensión, fuerza y vigor.

El esfuerzo del cristiano consiste, para el escritor danés, en la *praxis* del Bien Infinito y esa praxis necesita de verdaderos escrúpulos *(Anfaegtelser)*. Los escrúpulos constituyen una experiencia emocional análoga a la angustia *(Angest)*. Precisamente por ello, dice Kierkegaard en más de una ocasión, que la angustia no es nada más que una forma terrorífica de escrúpulos[152]. La vida cristiana no está, pues, exenta de angustia, pero no se trata de la angustia como premisa de la libertad, como vértigo ante la posibilidad, sino de la angustia de la abnegación.

Los avatares de la angustia pueden degenerar en *la enfermedad del escrúpulo*[153] que es distinta de la enfermedad mortal. Frente a ello, Kierkegaard considera necesario el esfuerzo de combatirlos, como si de una tentación del alma se tratara. Según su pensamiento religioso, el antídoto más potente frente a los escrúpulos del cristiano es la audacia de la fe[154].

La experiencia, pues, de la reconciliación y del perdón, constituye el último eslabón de este esforzado itinerario hacia la libertad liberadora. En este estadio, el movimiento de liberación adquiere la forma de renuncia y de abnegación. Pero no es la resignación de los primeros estadios, que se relacionaba con el mundo exterior, sino una resignación interior.

En este último eslabón, el sujeto aprende a liberarse de sí mismo, se deshace del peso más pesado, el peso de su yoidad. Lleva a cabo un movimiento de autorenuncia *(Selvfornaegtelse)* que constituye la matriz de la libertad cristiana según Kierkegaard. Este movimiento de negación es

151. Cf. *Pap.*, IX A 414.
152. Cf. *Pap.*, X 2 A 493.
153. Ibídem.
154. Cf. *Pap.*, X 4 A 95.

la expresión evidente del Amor, pues el Amor, en el pensamiento lírico y espiritual de Kierkegaad, consiste, fundamentalmente, en la atención al prójimo y el olvido de sí.

En un fragmento de los *Papirer,* el escritor danés relaciona el concepto de libertad *(Friheden)* con el concepto filosófico y religioso de verdad *(Sandheden).* Para Kierkegaard, la Verdad última no está al alcance del ser humano a través de la razón, porque la razón es precaria y finita y su ámbito de referencia es lo fenoménico, lo circunstancial. La Verdad última del mundo y del hombre es, para él, de carácter espiritual y trascendente, es decir, religioso.

Sólo el hombre, en el estadio religioso, descubre la seriedad radical de la vida, la Verdad última de la condición humana. La libertad no se puede ni se debe construir sobre la mentira, sobre la falacia, sino solamente sobre la Verdad, pues la libertad debe liberar al ser humano y sólo puede liberar realmente lo que es verdad, pues la falsedad no libera, sino que ata al sujeto humano.

Dice, en este sentido, Kierkergaard: "La posibilidad de la libertad se fundamenta en la verdad..., cuanto más profundamente sea negada la verdad, más contundentemente aparecerá la posibilidad del pecado. Igual ocurre con el genio. Cuanto más grande es, más profunda es su relación con el destino"[155].

La liberación infinita del ser humano, pues, sólo se puede fundamentar en la Verdad eterna *(evige Sandheden)* y esta verdad supera el marco de la razón, pues la razón, para Kierkegaard, es muy frágil y vulnerable. La libertad supone el movimiento descendente del Infinito y, precisamente por ello, es una lucha responsable.

El hombre libre, para Nietzsche, para Kierkegaard y también para Camus, es guerrero. El tipo más alto de hombres libres se debería buscar —según el juicio de Nietzsche— allí donde constantemente es vencida la mayor resistencia; cinco pasos más allá de la tiranía y junto al dintel de la servidumbre.

El hombre, por sí mismo, considerado autónomamente, es débil e incapaz de alcanzar la plenitud de su condición. "Tener que vivir autónomamente —dice Kierkegaard— es innegablemente la vida más dura. La

155. *Pap.*, V B 55, 26.

persona que verdaderamente puede estar sola en el mundo, consultando solamente su conciencia es un héroe"[156]. La referencia crítica a la filosofía moral de I. Kant está implícita en el texto. Para Kierkegaard, la ética kantiana es una ética para héroes, porque el ser humano necesita la Alteridad para desarrollarse como tal y alcanzar su plena y total libertad.

Como dice Aristóteles, sólo Dios o el bruto pueden vivir en la perfecta soledad, pero el ser humano necesita a su prójimo para realizarse integralmente. La autonomía moral es para Kierkegaard un mito de la Racionalidad ilustrada, cuyo máximo artífice es Kant, pero según su punto de vista es necesario someterlo a una desmitificación, pues la autonomía supone una pérdida radical del valor de la Alteridad. En esta cuestión, la proximidad entre Kierkegaard y Levinas es sorprendente.

"Todo ser humano —dice el escritor danés— que se ha comprendido a sí mismo, que ha entrado dentro de sí mismo, no puede estar satisfecho con el rostro de su destino. Su satisfacción y su gozo sólo pueden consistir en la obediencia"[157]. La obediencia constituye para Kierkegaard, como para la mística Simone Weil, una radical necesidad del ser humano. Precisamente porque se trata de una criatura indigente y vulnerable, el ser humano tiene necesidad de obedecer, de aceptar la Voz.

Abraham obedece a la Voz y su obediencia incondicional no significa ausencia de libertad, sino que precisamente constituye el motor de su liberación. También en la ética de Kant, la libertad se define como obediencia al imperativo categórico, a esa voz que reclama humanidad, que obliga a tratar al prójimo como un fin y jamás como un instrumento.

Para Kierkegaard, la heteronomía no constituye una mutilación de la libertad humana, sino su condición de posibilidad. La heteronomía es, paradójicamente, el trascendental de la libertad en el pensamiento religioso de Kierkegaard. Su posición, en esta cuestión, es radicalmente distinta respecto a Kant, pues para Kant el requisito fundamental *(die Ursache)* de la libertad es la autonomía moral del sujeto, es decir, su completa independencia respecto a los estímulos externos. Precisamente por ello, critica tan duramente las éticas eudaimónicas, por ser heterónomas y depender de criterios externos en la praxis de la moralidad.

156. *Pap.*, X 1 A 26.
157. *Pap.*, VIII 1 A 525.

VII

La omnipotencia de Dios, fundamento de la libertad

A priori, vincular conceptualmente la omnipotencia de Dios con la libertad individual del sujeto humano resulta una *contradictio in terminis.* Sin embargo, la tesis de Kierkegaard consiste en superar esta antinomia y mostrar con claridad que sólo un Dios omnipotente puede fundamentar la libertad del hombre.

En el año 1846, escribe Kierkegaard en los *Papirer* un largo texto en torno a esta temática. "La cuestión de la relación entre la omnipotencia de Dios y la elección entre el bien y el mal —dice Kierkegaard— se resuelve del siguiente modo: El más grande de los bienes que puede hacer por un ser, mucho más de lo que un hombre puede hacer por él, es hacerlo libre. Para ello se necesita justamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque la omnipotencia debería hacer dependiente. Pero si se concibe verdaderamente la omnipotencia, se verá que implica precisamente la determinación de poderse recobrar a sí mismo en la manifestación de la omnipotencia, de tal suerte que por eso cabalmente la cosa creada puede ser; por la omnipotencia, independiente"[158].

Según su punto de vista, la libertad constituye el bien fundamental del ser humano. Dios crea al mundo y en el conjunto del universo crea a un ser libre, potencialmente libre: el hombre. El universo cosmológico de Kierkegaard no es, pues un teatro de marionetas, ni una pura representación de objetos estáticos, sino el escenario donde se articula un drama, el drama de la condición humana.

La omnipotencia divina constituye, para él, el fundamento de este *drama libertatis.* Precisamente porque Dios es omnipotente, precisamente porque su poder no conoce límites, ni está asediado por ningún otro poder superior, crea a un ser libre. Para decirlo, en un lenguaje on-

158. *Pap.*, VII 1 A 181.

tológico, la potencia finita limita, mientras que la potencia infinita funda la libertad creada.

"Por esto —arguye Kierkegaard— nunca un hombre puede hacer a otro perfectamente libre. El que tiene el poder queda por eso mismo ligado y dirá siempre una falsa relación a aquél a quien quiere hacer libre. Además, en toda potencia finita (dotes naturales...) hay un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede recobrarse a sí misma mientras se da, siendo precisamente esa relación la que constituye la independencia de aquél que recibe"[159]. La omnipotencia funda la verdadera autonomía. Ningún ser humano puede hacer a otro perfectamente libre, perfectamente autónomo, porque sólo Dios tiene el poder de crear desde la más libérrima de las libertades.

Precisamente porque Dios es omnipotente, en el esquema teológico de Kierkegaard, crea a un ser libre, tan libre que puede, inclusive, enfrentarse a su Creador y maldecirlo. El ser humano no es un proyecto cerrado, sino una *dynamis* abierta a un sinfín de posibilidades existenciales. Dios crea a un ser bipolar, un híbrido espiritual de necesidad y de posibilidad. Esto significa que existe la posibilidad del desacato en la cosmovisión kierkegaardiana y, precisamente en estos términos, interpreta la transgresión del primer hombre Adán y la caída original.

En el universo de Kierkegaard existe la posibilidad de negar a Dios y el fundamento de esta posibilidad radica en la misma omnipotencia de Dios. Un dios menor, un demiurgo imperfecto, al estilo platónico, jamás hubiera creado un ser potencialmente libre, por miedo, por temor a ser liquidado por él.

El asesinato de Dios que proclama el hombre loco de Nietzsche sólo se puede comprender, paradójicamente, desde la categoría de la omnipotencia. En efecto, Dios mismo, al crear al ser humano, al crearlo con libertad, fundamenta la misma posibilidad de ser asesinado por él. En el fondo, se trata de una paradoja, pues, ¿cómo es posible que un ser omnipotente pueda ser aniquilado por un ser frágil y limitado como el hombre?

La lectura de Kierkegaard se mueve en el plano de la metáfora. La muerte de Dios no significa su desaparición, sino la ausencia de Dios en

159. Ibídem.

el interior del hombre. Y eso sí es posible en su cosmovisión, porque el hombre puede vivir al margen de Dios, puede desarrollarse desde parámetros exclusivamente temporales e inmanentes, desde los fines relativos. La omnipotencia de Dios abre la posibilidad al ateísmo, a la negación de Dios en el mismo corazón de la criatura humana. Un dios menor no podría soportar el desamor, no podría tolerar el ateísmo, pero el Dios omnipotente de Kierkegaard, al crear un espíritu híbrido, abre la posibilidad al ateísmo. La misma existencia de Zarathustra se fundamenta, valga la paradoja, en la omnipotencia de Dios.

"La omnipotencia de Dios —añade Kierkegaard— es, pues, idéntica a su bondad. Porque la bondad consiste en dar completamente, pero de tal modo que, en el recobrarse a sí misma de manera omnipotente, se hace independiente aquél que recibe. Toda potencia finita hace dependientes. Sólo la omnipotencia hace independientes. Puede crear de la nada lo que tiene en sí consistencia, por el hecho de que la omnipotencia se recobra siempre a sí misma"[160].

Kierkegaard introduce aquí la relación entre omnipotencia y bondad. Identifica ambos conceptos, pues la bondad constituye el fundamento de la posibilidad, mientras que la maldad se identifica completamente con la ausencia de posibilidad. El universo es bueno y bello porque existe en él la posibilidad de existir de múltiples maneras. La bondad se relaciona, pues, con la posibilidad de modalidades existenciales diferentes, es decir, con la pluralidad de formas de vida, la diferencia. La belleza es, para Kierkegaard, la expresión formal de esta bondad inherente a Dios y a su creación. El fundamento último de la bondad y la belleza de la creación radica, pues, en la omnipotencia divina.

Kierkegaard vincula la omnipotencia a la bondad de Dios: "Hay un amor propio finito en todo poder finito. Solamente la omnipotencia puede ofrecer la libertad, y esta relación es independiente del receptor. La omnipotencia de Dios es su bondad. Porque bondad es darse de forma independiente y hacer al recipiente independiente"[161].

La maldad, para Kierkegaard, no es la mera ausencia de bondad, sino que se trata de un concepto intencional, cuyo significado se relaciona di-

160. *Pap.*, VII 1 A 181.
161. *Pap.*, VII 1 A 181.

rectamente con la negación radical de la posibilidad. La ficción de un mundo completamente necesario, es decir, determinado *a priori,* es un fantasma que Kierkegaard no puede imaginar sin temor y temblor.

El cosmos spinoziano es la encarnación intelectual de este fantasma, pues el imperio de la sustancia es, para Kierkegaard, el mal radical, ya que en este escenario no existe posibilidad alguna de vivir libremente. En este escenario cósmico sólo es posible representar una tragedia, pero jamás un drama, porque el drama, como dice Víctor Hugo en el prólogo a *Cromwell,* exige la libertad de los personajes.

El Dios de Kierkegaard, precisamente porque es omnipotente, es la suma bondad, pues crea a un ser libre y la libertad humana es la más sublime expresión de la bondad de Dios. El dios menor no goza de la bondad infinita del Dios kierkegaardiano, pues teme al ser humano y precisamente por ello, le crea pequeño y diminuto y le somete a la rueda eterna del Destino.

Desde la perspectiva de Kierkegaard, sólo un dios menor puede crear un mundo donde el Eterno Retorno constituya la ley fundamental de la naturaleza y de la vida humana. La hipótesis cosmológica y mitológica del Eterno Retorno de lo mismo *(die ewige Wiederkunft der Selbe),* para decirlo con las palabras de Zarathustra, es, en el fondo, una versión original del determinismo, aunque en sentido temporal, es decir, histórico. En el seno de esta circularidad, el ser humano se reduce a un puro epifenómeno, a una pura fracción de materia, cuyo Destino es desaparecer, dejar de ser, para renacer de nuevo bajo otra modalidad natural y así indefinidamente.

El Dios omnipotente de Kierkegaard crea un mundo con una carga infinita de potencialidades, un mundo dinámico donde el ser humano puede actualizar su existencia desde distintas coordenadas vitales. La vida humana es, para Kierkegaard, una aventura, cuyo desarrollo y cuyo fin sólo conoce plenamente Dios. Existe la posibilidad de convertirse en un esteta y de bailar al son del sensualismo y de la voluptuosidad como el *Don Giovanni* mozartiano; existe la posibilidad de comprometerse, de vivir éticamente, con fidelidad a la Ley, como Sócrates en Atenas y como Kant en Koenigsberg y, finalmente, también existe la posibilidad de practicar el salto de la fe, es decir, de vivir en la esfera religiosa.

Resultaría una banalidad reducir la infinita gama de modalidades existenciales a estos tres estadios vitales que describe Kierkegaard en su obra pseudónima y en sus textos de comunicación directa. En cada ser humano, la existencia se desarrolla desde su novedad radical. Cada individuo construye su propio modelo y lo hace mediante un arduo trabajo de conjunción, de reflexión, de autodiálogo. A lo largo de su obra polinómica, Kierkegaard construye un complejo mapa de personalidades ficticias *(Hilarius Bogbinder, Frater Taciturnus, Joannes Climacus, Victor Eremita...),* cuya existencia difiere radicalmente una de otra. Cada cual representa su propia modalidad de existencia y cada cual la expresa mediante la escritura.

En este sentido, el ser humano se convierte, para Kierkegaard, en un auténtico demiurgo de sí mismo, pues su tarea *(Opgave)* consiste en dar forma a su vida a partir del material que le ha sido dado. La metáfora del demiurgo es útil para describir la tarea de la condición humana, pero no para describir la naturaleza del Dios kierkegaardiano, pues en la naturaleza de este Dios no existe, *a priori,* material alguno, no hay necesidad alguna, sino absoluta posibilidad, Omnipotencia. "El hombre es frágil y vulnerable, pero Dios lo puede todo", ésta es la eterna verdad del hombre abrahámico.

"La omnipotencia —añade Kierkegaard— no queda ligada por la relación a otra cosa, por no haber otra cosa a que referirse; no, ella puede dar sin perder absolutamente nada de su potencia, es decir, puede hacer independientes. En esto consiste el misterio, por el que la omnipotencia no sólo es capaz de producir la cosa más importante de todas (la totalidad del mundo visible), sino también la más frágil de todas (una naturaleza independiente respecto de la omnipotencia divina)"[162].

Dios, para Kierkegaard, es pura posibilidad *(rene Muligheden)* y eso significa que no está prefijado por ningún principio ajeno o anterior a sí mismo. En el debate teológico medieval entre Guillermo de Occam y santo Tomás en torno a la naturaleza esencial de Dios, Kierkegaard se situaría plenamente en la línea voluntarista occamista, pues, para él, Dios es pura Voluntad, Dios lo puede todo, inclusive puede caer en contradicción consigo mismo, es decir, desafiar el principio de no-contradicción.

162. Ibídem.

En esta descripción filosófica de la omnipotencia de Dios, Kierkegaard introduce la categoría de la paradoja *(paradokset),* pues la omnipotencia de Dios no sólo se expresa en la creación del mundo físico y en su belleza inherente, sino también y, aquí radica la paradoja, en la creación del hombre que es la criatura más débil y dependiente que existe en el conjunto de la creación. El Dios omnipotente crea a un ser frágil y quebradizo que, a pesar de ser finito, es independiente de la realidad de Dios.

Kierkegaard concluye su largo texto en estos términos: "Por esto la omnipotencia, que con su poderosa mano puede tratar tan duramente el mundo, puede a la vez volverse tan ligera que lo que ha creado goce de independencia. No es más que una idea miserable y mundana la dialéctica de la potencia de pensar que ésta crece en proporción con la capacidad de dominar y de hacer dependientes"[163].

El agudo pensador de Copenhague distingue aquí de forma implícita dos conceptos que habitualmente se comprenden como sinónimos: el concepto de poder y el concepto de dominio. En la teología de Kierkegaard, Dios es omnipotente, pero esto no significa que aplaste al ser humano y lo transforme en puro objeto. Poder y dominar no contienen la misma carga semántica. Dios es omnipotente, porque es pura posibilidad, porque lo puede todo, porque no existe ningún principio anterior a Él, ni en el orden lógico, ni en el orden ontológico o ético.

También el hombre es potente, porque hay en su espíritu el polo de la posibilidad, aunque no de modo infinito como en el Creador, pero sí en el marco de la finitud. La omnipotencia de Dios no se traduce en el dominio brutal sobre sus criaturas. La creación, que es la máxima expresión de la omnipotencia divina en el orden del ser, es el reino de la libertad, es el espacio del drama.

En este sentido, existe una clara lejanía entre el Dios de Strindberg y el Dios de Kierkegaard. En el *Inferno,* el dramaturgo escandinavo esboza la imagen de un Dios cuyo máximo gozo es el ejercicio de dominio y la explotación del sujeto humano. El Dios de Strinberg no crea un escenario de libertad, sino un marco de pura y crasa necesidad, un hemisferio totalitario, donde el ser humano se transforma en un residuo onto-

163. Ibídem.

lógico[164]. Este mundo ausente de posibilidad, este mundo determinado por el dominio divino no es la creación kierkegaardiana, sino el infierno.

"Sócrates —dice, de nuevo, Kierkegaard— comprendió mejor que nadie que el arte del poder consiste en hacer a los hombres libres. En la relación de hombre a hombre esto no es posible (aunque siempre es necesario acentuar que esto es lo más grande); constituye un privilegio de la omnipotencia. Por esto, si el hombre no gozase de la mínima consistencia frente a Dios (como pura 'materia'), Dios no podría hacerlo libre. La creación de la nada expresa que la omnipotencia puede hacer a uno libre. Aquél a quien yo debo todo en absoluto, mientras conserva absolutamente todo su ser, me ha hecho precisamente independiente"[165].

Crear, en el vocabulario teológico de Kierkegaard, significa construir desde la nada *(ex nihilo)*. En el acto de crear no hay ningún material previo, no hay ninguna materia dada. El Creador no es un artesano, no es un pintor, no es un escultor, no transforma una materia prima, sino que crea desde la nada. La creación es, en cierto sentido, la irrupción del ser a partir de la nada. Esta ausencia absoluta de materia revela la libertad intrínseca en el acto de crear. Dios cuando crea no está sujeto a ninguna dependencia, a ninguna lógica. La omnipotencia de Dios se manifiesta en este creativo, pero sobre todo en la creación del hombre y de su libertad.

En este marco intelectual, Kierkegaard relaciona el acto creativo de Dios con el arte socrático de la mayéutica. La finalidad de la educación, según el ilustre pensador griego, consiste en hacer hombres libres o, más exactamente, forjar ciudadanos libres. El educador no debe ejercer un dominio sobre el educando, sino más bien lo contrario, debe ayudarle a ensanchar su libertad, a desarrollar la esfera de la posibilidad, a descubrir modelos existenciales. Dios, en el lenguaje teológico de Kierkegaard, es el Educador, porque en virtud de su omnipotencia puede crear hombres auténticamente libres, puede formar educandos independientes de Él y de su Autoridad.

J. Pegueroles, comentando el texto, dice: "En el plano óntico, de ente finito a ente finito, a más poder de A, más dependencia de B respecto de

164. Cf. A. STRINDBERG, *Inferno*, Barcelona, 1989.
165. *Pap.*, VII 1 A 181.

A. Pero en el plano ontológico o trascendental, del Ser infinito al ente finito, a más poder del Infinito más independencia del ente finito. Consecuentemente, la omnipotencia creadora de Dios nos hace totalmente independientes, o sea, libres"[166].

La omnipotencia de Dios es su bondad *(Guds Almagt er derfor han Godhed)*. El bien es difusivo en sí mismo y la bondad es fecunda. Bondad es darse de modo omnipotente y hacer al recipiente de esta bondad asimismo independiente. Dios se da, se da enteramente y al darse enteramente al ser humano, le hace libre, le hace partícipe de la libertad absoluta *(absolute Frihed).*

Para Kierkegaard, la *creatio ex nihilo* es la expresión más patente de la omnipotencia de Dios y, por extensión, de su bondad infinita. Dios crea el mundo de la nada y en ese escenario natural crea al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza, pero les crea libres porque les ama y quien ama quiere la libertad de su prójimo.

Antes que Nietzsche, Kierkegaard plantea en los *Discursos cristianos* del 1848, la hipótesis de la muerte de Dios. Para Kierkegaard, la muerte de Dios supondría la muerte del hombre y de la libertad, puesto que sólo la *religación* infinita con Dios puede salvar al hombre de su esclavitud y llevarlo a la plena libertad. Desde un punto de vista ontológico y antropológico, sólo Dios garantiza la libertad humana, pues sólo un Dios puede crear a un sujeto libre.

Dios, en los textos de Kierkegaard, no es el enemigo de la libertad humana, sino el fundamento de la misma, no es el gran obstáculo en el *itinerarium libertatis,* sino su fuerza motriz. No en vano, denomina Kierkegaard al cristianismo la religión de la libertad *(frihedens Religion).* "El rey —dice— puede escapar por la muerte al tratado juramentado; el patrón puede morir y el jornalero quedar libre de su obligación, y la hora de clase puede haber pasado, pero *Dios no muere,* y el lazo que nos ata a Él no se rompe nunca"[167].

El fundamento de la libertad es, para Kierkegaard, la unión, o más exactamente, la *communio* Dios-hombre. "Primeramente —dice el da-

166. J. PEGUEROLES, *La libertad agustiniana, en Kierkegaard y Dostoievsky* en *Espíritu* 112 (1995) 207.

167. S. KIERKEGAARD, *Las obras del amor,* Madrid, 1965, vol. 1, pp. 258-259.

nés— , la *religación* infinita, y luego ya se puede empezar el discurso sobre la libertad"[168]. "Lo más enorme —afirma el danés— que se le ha concedido al hombre es la libertad. Si quieres salvarla y conservarla, no hay más que un camino: al instante y sin reservas devolvérsela a Dios. Si te tienta la vanidad de guardar lo que te ha sido dado, si caes en la tentación y guardas con deseo egoísta la libertad de elección, perderás la libertad..."[169].

Comenta Pegueroles al respecto: "Para que el hombre sea libre, dos cosas le son necesarias. Primero, ser independiente de Dios, estar separado, ser otro que Dios (alteridad) y ser capaz de elección. Segundo, elegir a Dios, elegir la dependencia de Dios, elegir la identidad, la unión con Dios por amor"[170].

En efecto, la libertad kierkegaardiana requiere dos condiciones fundamentales: la alteridad y la comunión. En efecto, si no hay alteridad, si no hay diferencia entre el plano divino y el plano humano, entre el plano personal y el plano colectivo, entre el yo y el tú, para decirlo con Martin Buber, la libertad se desvanece, porque desaparece el sujeto y si no hay sujeto no hay posible libertad. La afirmación de la diferencia, pues, constituye una premisa fundamental de la libertad.

El panteísmo substancialista, el totalitarismo del Espíritu, el monismo ontológico, teológico, ético o estético es, por definición, la negación de la libertad personal. Pero, por otro lado, la libertad kierkegaardiana requiere la *communio,* pues el sujeto, por sí mismo, es frágil y quebradizo y sólo halla la plenitud de su libertad en la comunión con el Otro, comunión que no significa, jamás, disolución o descomposición de la identidad personal en la Sustancia Absoluta. La tensión bipolar entre la mismidad y la Alteridad subsiste y la posibilidad de romper la Alianza siempre existe, pues el ser humano es, a fin de cuentas, quien debe optar, quien debe arriesgarse.

168. Ibídem., p. 259.
169. Ibídem.
170. J. PEGUEROLES, art. cit., p. 210.

VIII

Libertad individual y predestinación divina

Uno de los problemas más áridos y difíciles de resolver desde un punto de vista filosófico y teológico es la relación conceptual entre la libertad individual y la predestinación divina. Se trata de una cuestión clásica en la teología protestante y Kierkegaard se involucra plenamente en este debate teológico, pues constituye un obstáculo fundamental a su categórica afirmación de la libertad individual.

La cuestión consiste en articular intelectualmente la omnipotencia y omnisciencia de Dios, por un lado, con la libertad del ser humano, por otro lado. El problema consiste en afirmar simultáneamente la soberanía absoluta de Dios y la libertad individual del individuo, sin sucumbir en una antinomia que niegue uno de los dos polos para afirmar el otro.

Kierkegaard plantea esta ardua cuestión teológica a lo largo de los *Papirer* sin disimular el problema que comporta la relación entre ambas polaridades: "El concepto de predestinación —dice— puede ser considerado perfectamente como un monstruo, puesto que, creado sin lugar a dudas para conciliar la libertad con la omnipotencia de Dios (...) resuelve el enigma por negación de uno de los conceptos y no explica nada"[171].

En otro texto plantea las mismas dudas: "Solamente cuando la idea de la libertad es desarrollada y ha sido puesta en relación con la cuestión de la predestinación, de la Providencia, gobernando el mundo, es cuando la misma predestinación surge como tentativa para resolver el problema. Pero ahí nace el problema singular de ver cómo se concilian esas dos ideas"[172].

San Agustín evoca las mismas dudas en *De libero arbitrio* cuando se pregunta cómo la presciencia de Dios no anula la voluntad de los que pecan. Y analiza las tres soluciones equívocas que se han dado de la

171. *Pap.*, I A 5.
172. *Pap.*, I A 7.

cuestión: la que afirma la soberanía de Dios y niega la responsabilidad humana, la que considera que el hombre está totalmente gobernado por el hado y no tiene responsabilidad alguna y la que afirma la libertad individual y niega la providencia y la presciencia de Dios por ser ésta impotente e ignorante.

"Estoy sumamente preocupado —dice el autor de las *Confesiones*— porque no acierto a comprender cómo puede ser que Dios conozca de antemano todos los futuros, y que, no obstante, no pequemos por necesidad. Porque decir que las cosas pueden suceder de otro modo distinto de como Dios las prevé, es intentar destruir la presciencia de Dios con tanta impiedad como locura"[173]. Y añade: "Otros admiten voluntariamente y de buen grado que la Providencia divina no preside los acontecimientos humanos, y así, abandonando al destino sus cuerpos y sus almas, se entregan a toda suerte de vicios que los malhieren y despedazan"[174]. Y finalmente concluye: "Otros, aunque no se atreven a negar la providencia de Dios en la vida humana, prefieren, sin embargo, creer, por un error abominable, que es impotente, injusta y perversa, antes que confesar sus pecados con piedad suplicante"[175].

Al principio del verano de 1834, Kierkegaard leyó y estudió la *Dogmática* de F. Schleiermacher a partir de una de sus obras titulada, *La fe cristiana (Christliche Glaube)* publicada en Berlín en el año 1830. En esta obra, Schleiermacher plantea el problema de la predestinación divina y la libertad humana. Según Kierkegaard, el filósofo alemán ensaya la cuestión a partir de la doctrina calvinista de la predestinación donde todo está resuelto, de entrada, por Dios.

Kierkegaard reaccionó de manera muy crítica a las tesis de Schleiermacher. Consideró que la solución del pensador alemán negaba la libertad y la decisión humanas. Por ello, dice textualmente que la doctrina de dicho pensador es un aborto, porque no resuelve el crucial problema entre la libertad y la omnipotencia de Dios *(Frihed og Guds Almagtighed)*[176]. Considera que la interpretación de Schleiermacher es completamente de-

173. SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 2.
174. Ibídem.
175. Ibídem.
176. *Pap.*, I A 5.

terminista. Según él, el pensador alemán concibe el cristianismo desde un punto de vista estético-metafísico, como una especie de estado *(Tilstand).*

Kierkegaard se sitúa en unas coordenadas diametralmente opuestas en su idea del cristianismo. Según él, el ser cristiano no es un estado determinado por la necesidad, sino una forma de existir, un estilo de existencia, donde la decisión personal y el sufrimiento son elementos constitutivos[177].

El escritor danés desarrolla, a lo largo de varios textos, su posición crítica frente a la doctrina de la predestinación de corte calvinista. Dice en un fragmento de los *Papirer*: "La dificultad de admitir la teoría de la predestinación se aclara mediante la siguiente experiencia psicológica: Imaginemos un hombre a quien se ha predicho que un día sería muy sabio. Si éste es su deseo, dirá inmediatamente: 'me voy a poner a estudiar lo antes posible', pero si éste no es su deseo, dirá: 'no, no abriré jamás un libro'. Las dos proposiciones son igualmente falsas porque en cualquier caso él será lo que tenga que ser, y olvidará que todo está completamente predestinado, y así caerá en graves contradicciones consigo mismo"[178].

Considera Kierkegaard que la doctrina de la predestinación hace a Dios responsable del mal, responsable del egoísmo humano. A partir de esta reflexión, el pensador danés plantea el problema desde otra perspectiva intelectual. Distingue dos conceptos: el de predestinación y el de presciencia. El primero excluye la libertad del hombre y hace a Dios responsable directo del mal[179], porque Dios no sólo no conoce el futuro, sino que además determina el sujeto hacia ese futuro con lo cual se niega completamente su libertad individual. Esta tesis es completamente inadmisible desde la perspectiva kierkegaardiana.

El segundo concepto, el de presciencia o preconocimiento, no sólo no excluye la libertad del hombre, sino que al contrario, la posibilita. Dios conoce todos los posibles futuros, pues tiene un conocimiento eterno del mundo, sabe cómo acaba el drama del hombre y de la historia, pero no es el *Deus ex machina* que determina la realización de este drama. Lo conoce, de antemano, pero no lo determina, porque crea a un ser libre, libre en el espacio y en el tiempo.

177. Cf. *Pap.*, I A 295; I C 40; II A 399.
178. *Pap.*, I A 19.
179. Cf. *Pap.*, I A 2. San Agustín defiende la misma tesis en *De libero arbitrio*, III, 2 y 3.

Esta distinción entre preconocimiento y predestinación le va a permitir a Kierkegaard plantear la ardua cuestión teológica de la predestinación y la libertad humana con más claridad y hallar una solución a la antinomia susodicha, aunque su interpretación también es criticable desde otras perspectivas intelectuales.

Esta distinción semántica a que nos referimos no es una aportación original y singular de Kierkegaard. Él se sirve fundamentalmente de la doctrina de Boecio, el último filósofo romano, expuesta en *La consolación de la filosofía*[180].

Kierkegaard considera que la teoría de la predestinación no se desprende de la *Biblia*, sino que refleja una forma errónea de interpretar los textos revelados. El filósofo danés ahonda su reflexión a partir de las cartas paulinas donde el tema de la presciencia divina y de la libertad individual adquiere un peso significativo. Su postura es claramente crítica respecto al determinismo teológico cuyo máximo exponente está representado, según Kierkegaard, por Calvino.

La reflexión de Kierkegaard se estructura a partir de dos textos: las cartas de san Pablo y el libro quinto de *La consolación de la filosofía* de Boecio.

En 1836, Kierkegaard resuelve la antinomia de la siguiente manera: todo el cristianismo y su entera manifestación alcanzan su culminación en la eternidad. La libertad cristiana también alcanza su máxima perfección en la eternidad, donde la visión del Fin es clara y no está entorpecida por intereses relativos. En la temporalidad, el ejercicio de la libertad auténtica es limitado. Esta libertad consiste en realizar en el tiempo, en la historia, lo que, sin embargo, está previsto por Dios desde la eternidad.

La diferencia entre el plano temporal y el plano eterno es fundamental para comprender el punto de vista de Kierkegaard. Dios es eterno, el ser humano es temporal. El conocimiento de Dios es absoluto, el conocimiento humano es relativo. Dios tiene un conocimiento total de la historia, mientras que la libertad del ser humano se desarrolla en el tiempo. Esta libertad temporal es finita, es limitada, pero no es una pura ficción

180. Cf. *Pap.*, IV C 40. Se refiere a Boecio en otros fragmentos: *Pap.*, IV C 62· IV C 40· V B 15, 8.

como en el determinismo teológico de Calvino, porque Dios ha creado al ser humano libre.

Sin embargo, en el plano de la eternidad, Dios conoce todo lo que es y todo lo que será, pero esto no significa que determine con su acción los actos futuros del ser humano. Los conoce de antemano, pero no los determina. Este preconocimiento eterno no significa la negación de la libertad temporal, pues Dios respeta la libre elección del ser humano y la respeta porque lo ha creado para ser libre y no para ser un objeto.

La presciencia de Dios no limita, ni coarta la libertad del ser humano, sino que la ilumina. El camino que el hombre recorre hacia el Fin último es la libertad. Dios conoce este itinerario de antemano y no sólo lo conoce, como quien conoce con neutralidad un teorema, sino que lo ama y quiere ordenarlo hacia su plenitud. En este sentido, la presciencia de Dios no sólo no es un obstáculo para la libertad, sino que es el medio, el instrumento, para conseguirla.

El Dios kierkegaardiano, que es el Amor absoluto *(absolute Kjaerlighed),* no puede negar al ser humano. Dios le observa y sufre por él. No se trata pues de una observación neutral, sino de una *contemplatio amoris*, es decir, de una contemplación desde el amor. Dios contempla al ser humano, pero no coarta su libertad, porque lo ha creado libre, a pesar de que su libertad se convierta para él en instrumento mortífero. El Dios de Kierkegaard es, ante todo, un Dios sufriente, porque es un Dios cuya esencia es amar y ser amado.

En varias notas de los *Papirer* donde Kierkegaard ensaya algunas de estas ideas, apunta en los márgenes el nombre de *Boethius*. Boecio, a lo largo del libro quinto de su famosa y tan citada obra, articula un fecundo diálogo entre los dos protagonistas de la obra sobre la relación entre la presciencia y la libertad.

El último filósofo romano pone en boca del preso acongojado la siguiente paradoja: "Me parece que hay una absoluta oposición y repugnacia entre la presciencia universal de Dios y la existencia del libre albedrío. Porque si Dios lo prevé todo sin que pueda equivocarse, necesariamente ha de verificarse lo que la Providencia ha previsto"[181].

181. BOECIO, *La consolación de la Filosofía*, Libro V, prosa 3.

La Filosofía, que es la protagonista central del diálogo y la fuente de esperanza y salvación para el preso, escucha atentamente el planteamiento de su interlocutor y se dispone a contestar sabiamente a tales inquietudes. "Muy antigua es ya esta queja contra la Providencia —dice la Dama— Cicerón la trata con calor y entusiasmo cuando habla de la adivinación; tú mismo la has estudiado seria y prolíjamente. Pero hasta ahora nadie ha dado una explicación satisfactoria, sólida, exacta"[182].

Lo que va a tratar de probar Boecio en boca de la protagonista de la obra es la tesis de que la presciencia no crea necesidad en los hechos futuros, y por lo tanto, no se opone al libre albedrío[183]. El razonamiento de la noble dama se estructura en torno a un silogismo perfecto: "Tenemos a la vista —dice— cierto número de actos mientras se están realizando; por ejemplo, el espectáculo de los aurigas que conducen y dirigen sus cuadrigas, u otros parecidos. ¿Hay alguna causa por la que necesariamente estos hechos se hayan de desarrollar como los que vemos? Ninguna, el esfuerzo del arte sería superfluo si todos los movimientos se hubieran de realizar por la fuerza o la necesidad. Un hecho que no obedezca a necesidad alguna en el momento de producirse tampoco tuvo necesidad de existir antes de que se produjera. Luego hay acontecimientos que deben verificarse y cuya realización está libre de toda necesidad"[184].

Según Boecio, la existencia de un plan, de un proyecto divino, no niega la libre realización de cada uno de los seres humanos en el seno del mundo. Kierkegaard estudió este texto y trató de interpretarlo a la luz de su ontología de la libertad. Según él, Dios sabe desde la eternidad todo lo que va acontecer y este preconocimiento no niega, a pesar de todo, el ejercicio del *libero arbitrio* ni de la libertad auténtica. Dios es el gran espectador de la vida humana, pero no es un espectador cualquiera porque además es un espectador que sufre por el drama que se representa en el escenario del mundo, para decirlo con una expresión muy cercana a Hans Urs von Balthasar.

Dios contempla al mundo y a la acción del hombre en el mundo y no se interfiere en su libertad. Todavía más, sufre por su Bien y por su ple-

182. Ibídem.
183. Ibídem, prosa 4.
184. Ibídem.

na realización. Pero Dios, no sólo es el espectador eterno de la historia de los hombres, sino el mismo creador del escenario y del protagonista central que es el ser humano en su circunstancia. Conoce de antemano el futuro del mundo, pero este preconocimiento no niega la libertad individual del ser humano, porque en el plano histórico y temporal, Dios ha creado al ser humano libre, para que desarrolle su papel en el teatro del mundo.

Dios sabe, de antemano, el papel que cada cual va a representar en este gran teatro, pero, a pesar de saberlo, no se inmiscuye en la realización de este proyecto, aún siendo este proyecto contrario al *ordo amoris*, utilizando aquí una expresión que dio título a un libro de Max Scheler.

IX

Las raíces históricas del problema: Las lecciones sobre *Dogmática especulativa* de Martensen

Durante el curso académico 1838-39, Kierkegaard asistió a las lecciones de *Dogmática especulativa* que impartía Martensen en la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague. Uno de los temas clave de la exposición de Martensen consistía, precisamente, en abordar la relación entre presciencia de Dios *(Guds Forudviden)* y libertad individual.

Los *Papirer* del grupo C albergan los apuntes que Kierkegaard tomaba en clase regularmente. A través de la lectura de éstos, se descubre el punto de vista del escritor danés respecto al tema planteado. Martensen expone en sus clases las ideas de san Agustín, de Pelagio, de los Padres de la Iglesia desde un punto de vista luterano y mediante un lenguaje de corte hegeliano.

En el año 1838, Kierkegaard ya había cumplido los veinticinco años de edad y había leído a san Agustín, a Boecio y a Schleiermacher. Pero las lecciones de Martensen fueron decisivas para el joven escritor danés, particularmente en lo que se refiere al problema de la libertad. Entonces Kierkegaard era un mero estudiante de teología protestante, pero ya estaba profundamente preocupado, desde un punto de vista intelectual, por la problemática relación entre libertad personal *(Frihed)* y gracia de Dios *(Guds Naade).*

Una de las cuestiones más abstractas y difíciles de resolver en el discurso teológico tradicional constituye, precisamente, la relación entre la libertad individual y la acción de Dios en la historia, esto es, la Gracia. Kierkegaard no concibe a Dios como un mero espectador del *drama hominis,* sino como un actor, pues, a pesar de su infinito respeto hacia la libertad humana, se revela al ser humano para salvarle. Esta presencia de Dios en la historia no implica, para Kierkegaard, una pérdida de li-

bertad, ni una fractura de la propia existencia humana, sino la salvación definitiva del sujeto. Sin embargo, la relación entre la libertad individual y la irrupción de Dios en la historia constituye una tema axial en su teología, pues, según cómo se interprete dicha relación, la libertad personal puede quedar reducida a un puro pretexto decorativo.

En los apuntes de clase sobre *Dogmática especulativa,* Kierkegaard se refiere a tres temas de especial trascendencia: el sistema agustiniano[185], el pelagianismo[186] y la doctrina de la predestinación[187]. A lo largo de esas páginas, Kierkegaard no expresa su pensamiento propiamente, sino el pensamiento de su profesor Martensen. Sin embargo, el joven estudiante escribe algunas anotaciones críticas a Martensen donde ya expresa con originalidad su postura frente al problema teológico de la relación entre libertad y gracia.

En cualquier caso, sus apuntes de clase constituyen un material intelectual de primera mano pues a través de ellos uno puede indagar el trasfondo cultural y las fuentes históricas que alimentaron la filosofía de Kierkegaard y, en particular, su reflexión sobre la libertad. De alguna forma, las tesis de Martensen arraigaron en el espíritu del joven Kierkegaard.

1. El sistema agustiniano

Martensen disertaba en clase sobre la teología de san Agustín, pero su hermenéutica, tal y como recoge Kierkegaard, se detiene específicamente en el problema de la libertad: "La verdadera antinomia entre libertad y gracia divina —escribe el joven estudiante en sus apuntes— empieza cuando la gracia, concebida como lo sustancial en la libertad humana, se separa y se pone en contradicción con la autodeterminación libre de la voluntad subjetiva"[188].

Este texto resulta, de por sí, muy iluminador. La antinomia entre libertad y gracia no surge por generación espontánea, sino cuando la gra-

185. Cf. *Pap.*, II C 28, 74.
186. Ibídem, 75.
187. Ibídem, 79.
188. *Pap.*, II C 28.

cia se concibe como lo sustancial y se pone en contradicción con la autodeterminación libre de la voluntad del sujeto *(Villies frie Selvbestemmelse)*. Martensen ilustra esta antinomia con dos ejemplos históricos: el agustinismo y el pelagianismo. En el agustinismo, la gracia es lo sustancial en el camino hacia la liberación plena del ser humano, mientras que en el pelagianismo el peso recae sobre la libre autodeterminación de la voluntad.

"Esta antinomia —escribe Kierkegaard— empieza a ponerse de manifiesto en el sistema agustiniano y pelagiano. El sistema agustiniano (...) mantiene que no hay ninguna realidad verdadera fuera de Dios, y concibe la gracia de Dios como lo sustancial y lo único en la libertad humana"[189]. Y añade: "Pero, a pesar de que para san Agustín el conocimiento de la gracia es lo más profundo de la subjetividad humana, además la gracia es concebida por él como un Poder Sobrenatural que se adueña de la voluntad humana como su instrumento y forma, sin el cual la voluntad no llegaría a ser lo que debe ser"[190].

La interpretación de Martensen del sistema agustiniano se puede resumir en estos términos: la gracia es un Poder Sobrenatural *(supranatural Magt)* que se expresa en lo más profundo de la subjetividad humana. Este poder se adueña *(tilegner)* de la voluntad humana como su instrumento. La voluntad humana sólo alcanzará la plena libertad, esto es, su último fin, si se somete a ese Poder Sobrenatural. "El desconocimiento de la gracia inmanente en la voluntad humana —escribe Kierkegaard en sus apuntes— es lo mismo que el desconocimiento de la esencia humana, esto es, de la libertad ideal... En su Doctrina sobre la predestinación, san Agustín concibe la gracia como *irresistibilis*. La teoría de la libertad de san Agustín ha sido el modelo seguido en el Protestantismo"[191].

Este Poder Sobrenatural de Dios que se revela en la conciencia transforma totalmente la esencia del hombre. La gracia inmanente en la voluntad es la misma naturaleza del ser humano. A partir de esta revelación en la intimidad del sujeto, la autonomía, en sentido kantiano, queda

189. *Pap.*, II C 28.
190. Ibídem.
191 Ibídem

absolutamente anulada y la voluntad personal completamente reducida. Según la interpretación de Martensen, la gracia en los textos de san Agustín es una fuerza irresistible, esto significa que el hombre no puede oponer resistencia, no puede negarse a la gracia de Dios, está completamente determinado por ella y cualquier tentativa de distanciamiento es un sin sentido.

"La libertad humana y la gracia —escribe Kierkegaard en sus apuntes— son al principio lo mismo, pero se pierde en lo sucedido. En la libertad se deben distinguir dos momentos: la sustancia, que es dada por Dios y se identifica con la gracia como dadora de libertad; y lo subjetivo que es la autodeterminación. Agustín hace hincapié en la sustancia (el ser-en-sí), Pelagio, por otro lado, pone de relieve lo subjetivo (el ser-para-sí)"[192].

Martensen distingue dos planos de realidad: el plano de la sustancia y el plano del sujeto. La sustancia se identifica con Dios y es la que da la gracia al individuo. Mientras que el sujeto es el individuo y se identifica con la autodeterminación libre de la voluntad. La sustancia es el ser-en-sí *(das An-sich-sein)* y el sujeto es el ser-para-sí *(das Für-sich-sein).*

En el lenguaje teológico de Martensen resulta fácil entrever reminiscencias de Hegel, Spinoza y Kant, no sólo por los conceptos que acuña en su exposición, sino también por el contenido de la misma. Para el autor de la *Ética,* uno de los libros más leídos en el siglo XIX, el todo es la sustancia y la sustancia es el todo. El sujeto es un modo de la sustancia, esto es, una modalidad de la única sustancia. No posee libre autodeterminación, ni iniciativa personal. La sustancia lo es todo. En el planteamiento de Kant, por otro lado, el sujeto es, en el orden cognoscitivo, el constructor del mundo, de la sustancia. En el orden moral, el sujeto es autónomo, porque se rige por una ley propia que es la ley del imperativo categórico.

Hegel lleva a cabo la síntesis entre ambos planteamientos, esto es, entre la filosofía de la sustancia y las filosofías del sujeto. Como dice Hegel, la sustancia y el sujeto son, en la matriz, lo mismo, esto es, dos

192. Ibídem.

momentos en el desarrollo del Espíritu *(Geist)* hacia su plena autorealización. Hegel, pues, unifica la dualidad abierta por Kant y por Spinoza mediante su panteísmo dialéctico. En el sustrato intelectual de Martensen Hegel ocupa un espacio muy relevante.

Kierkegaard recibe de Martensen este esquema mental y construye su poética de la libertad a partir de estos conceptos aprendidos en clase. Dice el danés en sus apuntes: "La opinión de san Agustín es el panteísmo cristiano. No hay nada real fuera de Dios, sin la gracia de Dios todo es pecado y muerte... El hombre en sí mismo es una nada *(Mennesket er Intet ved sig selv). 'Liberum arbitrium ad malum sufficit; ad Bonum autem parum est, nisi adjventus ad omnipotente bono'*. La gracia, según san Agustín, hace real la inhabitación de Dios en el hombre. Él distingue entre gracia *praeveniens,* que despierta, *operans,* que opera en el hombre, y *cooperans,* donde hay una colaboración entre el ser de Dios y el del hombre"[193].

Para Martensen, la cosmovisión de san Agustín es, en el fondo, panteísta porque todo es Dios y no hay nada fuera de Dios. El hombre es un sujeto irrelevante. Sin la gracia de Dios, todo es pecado, es muerte, es no ser. Martensen interpreta a san Agustín desde el esquema ontológico de Spinoza. Esta operación intelectual no está exenta de problemas de índole muy variada que no podemos desarrollar aquí. Lo que interesa ahora es poner de relieve lo que Kierkegaard estudió y aprendió en su contexto vital.

"El concepto de libertad de san Agustín —añade Kierkegaard en sus *Papirer*— es negativo e implica una directa oposición con la libertad *indifferentiae* —el *'aequilibrium arbitrium'* de Buridán... La libertad y la necesidad constituyen una unidad, esto es, una *beata necessitas boni* o una *misera nec.mali.* Lo bueno debe querer siempre lo bueno... El amor es la unidad de la libertad y de la necesidad. *'Absurdum est dicere, non pertineret ad voluntatem nostram, quod beati esse volimus, qua id omne rolle non possumus, nescio qua et bona constructione naturae'* Esta es la determinación más profunda para llegar a ser feliz, porque Dios ha comunicado su ser a la naturaleza humana"[194].

193. Ibídem.
194. Ibídem.

La libertad se convierte en necesidad de obrar hacia el Bien. La unidad entre libertad y necesidad es el amor *(Kjaerligheden er Eenheden af Frihed og Noedvendighed).* El que ama con plenitud es libre porque tiende necesariamente hacia el Bien, hacia la perfección. Mediante el amor se consigue la unidad entre libertad y necesidad. Sólo el hombre que ama es plenamente libre. La clave de resolución en la antinomia necesidad-libertad es, para Kierkegaard, el amor. El amor que es necesidad, es también libertad.

Los apuntes de Kierkegaard en torno al sistema de san Agustín terminan de este modo: "Lutero y Calvino siguieron a san Agustín y concibieron la esencia de la libertad subjetiva según el libro XVIII de las *Confesiones*"[195]. Kierkegaard trata de delimitar el discurso agustiniano y salvarlo de la hermenéutica luterana y calvinista. Sin embargo, su lectura de san Agustín está completamente predeterminada por los moldes intelectuales que maneja el escritor danés, a saber, el espíritu protestante y el lenguaje hegeliano.

2. Las limitaciones de Martensen

La exposición de Martensen sobre la filosofía de san Agustín tal y como la recogió Kierkegaard en sus apuntes de clase, contiene una serie de errores y unilateralidades que reducen y erosionan gravemente el verdadero planteamiento de san Agustín. Este planteamiento equívoco fue el que Kierkegaard aprendió de sus maestros y precisamente por ello se puede afirmar con toda certidumbre que la recepción kierkegaardiana de la teología de san Agustín está gravemente adulterada.

Martensen, tal y como hemos visto, describe el sistema de san Agustín a partir del esquema metafísico de Spinoza. Esta lectura de san Agustín en clave spinoziana violenta gravemente el sentido y la orientación de la interpretación. Para Spinoza, Dios es el todo y el hombre, por consiguiente, es una simple pieza de este todo, casi una nada. Sin Dios no hay hombre y tampoco hay libertad. En este sentido, Martensen considera que el sistema agustiniano es una especie de panteísmo cristiano.

195. Ibídem.

Aquí es necesario desvelar la primera debilidad de la interpretación de Martensen. Para san Agustín, Dios es absolutamente trascendente al mundo y en modo alguno se identifica con este mundo temporal y contingente. Dios es Misterio, Misterio de Amor absoluto que se revela en el corazón del hombre. El mundo es *creatio Dei* y *creatio ex nihilo,* jamás se identifica con Dios en el planteamiento agustiniano.

Otro elemento problemático de la hermenéutica de Martensen es su idea de la gracia, o más concretamente, la idea de gracia que atribuye a san Agustín. Según él, la gracia en san Agustín es *irresistibilis,* una especie de energía inevitable e ineludible que se adueña del sujeto y le arrastra como si de un río se tratara según la Voluntad de Dios. Este planteamiento es exagerado y desvirtúa la teología de la gracia de san Agustín que es de otro talante, pues el sujeto puede resisitir y autodeterminarse negativamente frente a la Voluntad de Dios.

San Agustín insiste mucho en la gracia de Dios y en la imperfección y precariedad moral del hombre caído, sin embargo no anula la libertad humana, la libertad liberadora. Para el genio de Occidente, la libertad liberadora no es un ejercicio autónomo de la conciencia humana, a modo estoico, sino un ejercicio corresponsable, un proceso de diálogo y de amor. Dios salva al ser humano de su precariedad, pero eso no significa que el ser humano no sea responsable, a su modo, de este proceso. Como dice san Agustín, la gracia no arrastra mi voluntad, sino que la atrae, esto es, la seduce[196].

San Agustín otorga la prioridad a Dios, pero esto no significa reducir la voluntad humana a simple y pura inercia divina. La fórmula agustiniana que mejor resume este planteamiento es la siguiente: *Deus ut velimus operatur*[197]. Dice san Agustín que el acto bueno es a la vez todo del hombre y todo de Dios[198]. Por lo tanto, todo lo hace Dios y todo lo

196. SAN AGUSTÍN, *In Ioan*, 26 4-5 PL 35 1608-1609.

197. SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio*, 17 33 PL 34 901. *Contra duas epist. Pelag.* I 18 36 PL 44 567. *Retract.* I 22 4 PL 32 620. "*Non qui credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino* *De praedestinatione sanctorum*, V 10.

198. IDEM, *Retract.* I 23 3 PL 32 621: "*Nostrum est quod a nobis habetur, nostrum est et quod nobis donatui* Cf. *Sermo* 333 1 PL 38 1464. También el comentario al texto: "*Non volentis nesque currentis, sed miserentis est Dei*" (Rom 9, 16) en *Ad Simpl.* I 2 12 y más claro en *Enchir*. 32.

hace el hombre, puesto que lo hace voluntariamente, responsablemente[199].

Dice san Agustín en uno de sus *Sermones:* "Todo ello, sin embargo, depende de Dios; no en forma, no obstante, que nosotros estemos como dormidos, nos descuidemos de esforzarnos y vayamos como a remolque contra nuestra voluntad. Sin voluntad tuya no habrá en ti justicia de Dios"[200].

A partir de estos textos, uno se percata que Martensen desvirtúa gravemente la teología de la gracia de san Agustín, pero esta adulteración no es, solamente, responsabilidad suya, sino un fenómeno ambiental que tiene sus raíces en la interpretación luterana de san Agustín que llegó a las tierras danesas a partir de los ilustrados y románticos alemanes.

San Agustín insiste, una y otra vez en el peso de la gracia, de la intervención de Dios en el camino hacia la libertad liberadora. Pero ello no significa que el hombre sea una mera sombra, una nadería que queda totalmente aplastada bajo la soberana presencia de Dios. No es Dios quien suplanta la subjetividad humana, puesto que el hombre no deja de ser protagonista en la libertad liberadora, pero no el hombre solo, autónomo, cerrado en sí mismo, sino el hombre bajo el influjo de la gracia. *"Ducimi, sed currite"*[201].

En definitiva, de todo esto se deduce que la acción del hombre es necesaria, que el hombre debe cooperar activamente con la gracia. La intervención de Dios no implica la muerte del yo *(Selvet),* ni la negación de la determinación libre de la voluntad *(frie Villes Bestemmelse),* sino al contrario, significa la culminación máxima de la libertad liberadora. Dice san Agustín: *"Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te"*[202].

Esta interpretación elaborada por Martensen y por otros profesores de la Facultad de Teología de Copenhague de la primera mitad del siglo XIX, influye notablemente en la filosofía de Kierkegaard. Resulta muy difícil tratar de precisar cuál fue el peso específico que tuvieron estas lecciones de Martensen en el esquema mental de Kierkegaard, sobre todo por lo

199. IDEM, *Sermo* 156 11 12-13 PL 38 856.
200. IDEM, *Sermo* 169 11 PL 38 856.
201. IDEM, *Contra Iul.* V, 42.
202. IDEM, *Sermo* 169 11 13. *De corrept. Et grat.* 3 5 PL 44 918.

que respecta al misterio de libertad. Sin embargo, sí que resulta posible entrever el subsuelo agustiniano en la reflexión kierkegaardiana.

La distinción entre *libero arbitrio* y *libertas* que desarrolla Kierkegaard está en clara sintonía con el esquema intelectual del genio de Occidente. La *libertas,* esto es, la libertad auténtica no consiste en elegir entre A ó B, sino en construir un itinerario liberador para el ser humano. La descripción del itinerario es distinta en Kierkegaard y en san Agustín, pero la idea del itinerario es transversal.

En alguna ocasión Kierkegaard critica explícitamente a san Agustín, pero su crítica no se refiere al pensamiento genuino de san Agustín, sino a la interpretación luterano-spinoziana de san Agustín que recibió de la mano de sus maestros. Para Kierkegaard este camino hacia la libertad auténtica es un camino de sufrimiento y de dolor, de renuncia y de abnegación, pero no implica ni la muerte del yo, ni de la responsabilidad personal, ni la libertad individual. En este punto Kierkegaard no puede aceptar la gracia irresistible de que habla Martensen refiriéndose a san Agustín. Le critica explícitamente por negar la libertad humana y reducirlo todo a la gracia de Dios[203].

Estas críticas, sin embargo, no sitúan a Kierkegaard frente a la filosofía de san Agustín, sino frente al san Agustín de Martensen y, precisamente por ello, le sitúan en una línea mucho más cercana al san Agustín histórico.

3. El pelagianismo

Martensen dedicó alguna de sus lecciones al pelagianismo. Este sistema se sitúa, según su lectura, en las antípodas del pensamiento agustiniano. El hombre, según Pelagio, puede orientarse, por sí solo, hacia la liberación plena y total. La gracia es un mero accidente en este planteamiento teológico. El verdadero protagonista de la libertad es el ser humano, o más específicamente, la voluntad humana. Pelagio, pues, antepone el sujeto a la sustancia.

203. Cf. X 4 A 175; 161; X 2 A 565; VIII 1 A 317.

"El punto medio *(Middelpunktet)* en el sistema pelagiano —escribe Kierkegaard— es la libertad formal y subjetiva... Después de san Agustín, el hombre está muerto, después de Pelagio, está sano y después del semipelagianismo, está enfermo. La misma contradicción que observamos entre Pelagio y san Agustín, se da entre Kant y Spinoza, sujeto y sustancia"[204]. El paralelismo entre Pelagio y Kant, por un lado y, entre san Agustín y Spinoza, por otro, no está, como se ha visto, exento de graves problemas.

Añade Kierkegaard: "Para Pelagio, la subjetividad formal es independiente de la sustancia, mientras que para san Agustín todo es gracia, la voluntad humana sólo es un accidente de la gracia. Pelagio piensa que la subjetividad, como es formal, es suficiente para luchar y combatir. La gracia es accidental... Según Pelagio el hombre puede creer y creer verdaderamente lo que se proponga. Para san Agustín, en cambio, la voluntad de creer es un carisma"[205].

Martensen acierta en separar y, hasta cierto punto, contraponer el pensamiento de san Agustín y el pensamiento de Pelagio, sin embargo la contraposición que efectúa es tópica e hiperbólica. Dice Kierkegaard en sus apuntes que "en Pelagio la voluntad de creer depende del hombre, *posse ad Deum pertinet, qui hoc creature suae contulit, velle et esse ad hominem pertinet, quia (hoc creature) arbritri fonte descendunt".* Para Pelagio la libertad es concebida como libertad *indifferentiae*, esto es, la posibilidad de elegir entre el bien y el mal.

Según la intepretación de Martensen, Pelagio desconoce el sentido de la libertad y solamente maneja el concepto de *libero arbitrio* aplicado al bien y al mal. Kierkegaard se aleja de la tesis pelagiana según la cual el hombre por sí mismo puede alcanzar la libertad auténtica. Considera que esta fórmula es extremadamente optimista y no tiene en consideración la verdadera naturaleza del ser humano. En el debate teológico san Agustín-Pelagio, Kierkegaard se decanta claramente por el polo agustiniano, aunque trata de no radicalizarse en esta posición intelectual.

204. *Pap.*, II C 28, 75.
205. *Pap.*, II C 28 , 76.

El pensador danés tiene muy presente la doctrina del pecado original, la caída del hombre en el paraíso primitivo, en el *Urzeit*. Dedica muchas páginas a la caída y al pecado original, especialmente en *El concepto de la angustia* de 1844. Aquel cometido no anula la libertad, pero sí que la disminuye gravemente. De tal forma que, después de la caída, el hombre precisa de la colaboración (*cooperatio*) de Dios para salvarse y orientarse hacia el fin último.

4. La doctrina de la predestinación

Durante el curso académico de 1838-39, Martensen dedicó algunas lecciones magistrales a tratar el tema de la predestinación. Kierkegaard anotó todas y cada una de las palabras de Martensen e inclusive sus referencias y citaciones. Los apuntes de Kierkegaard, llenos de notas y de paréntesis, ponen de relieve el interés y la atención que el joven estudiante que entonces era, mostró por el tema de la predestinación.

Escribe en sus apuntes que "existe una finalidad prevista en la libre voluntad del hombre que consiste en orientarse hacia el Reino de Dios. Esto es una tesis, un punto fundamental que implica una expresión concreta: Dios quiere transformar la naturaleza y el reino del pecado en el Reino de la Gracia (Agustín, *'massa perditionis')*"[206]. En efecto, Dios cuya esencia es amar y ser amado, desea el Bien y la Plenitud de la Historia, desea transformar el mundo y, precisamente por ello, se revela en él y finalmente se encarna en el Dios-Hombre *(Gud-Mennesket),* tal y como Kierkegaard expresa en *La ejercitación del Cristianismo* (1851).

La lógica de Dios es la lógica del Amor, pero el Amor no es necesidad, sino el nexo unitario de necesidad y libertad. Precisamente por ello, Dios, en el esquema de Kierkegaard, no determina a priori la historia de los hombres, sino que construye un espacio donde existe la posibilidad.

El fin último del hombre es, para Kierkegaard, alcanzar el Reino de Dios *(Guds Rige).* Sin embargo, el hombre, por sí solo, no puede alcanzar esta meta, es incapaz de triunfar en su intento porque está atrapado

206. *Pap.*, II C 28, 79.

en el reino de la naturaleza y en la esfera del pecado *(Naturen og Syndighedens Rige)*. Sin embargo, la humanidad no es una masa de condenados ni una *massa damnata* como reluce en algún texto de san Agustín que adoptó Calvino para formular su tesis sobre la predestinación. El hombre es un ser que tiene futuro, que puede esperar, diría Nietzsche.

En esta encrucijada intelectual, Martensen se muestra optimista. Según él, Dios transforma la historia con su intervención en el mundo. El mundo de la gracia *(Naadens Rige)* y el mundo de la naturaleza *(Naturen Rige)*, parafraseando a Schiller, se cruzan en la revelación histórica de Dios. Dios transforma al mundo, porque ama al mundo. Esta *metanoia* del mundo no viene impulsada (sólo) por el hombre, pero tampoco (sólo) por Dios. Por medio de la fe, el hombre se adhiere libremente al proyecto transformador de Dios y colabora con él.

"La fe que justifica, como principio de felicidad, —dice Kierkegaard— no depende de los méritos del hombre, sino que es puro don de la gracia, pero la historia muestra que los hombres se separan en fieles e infieles. Esto plantea el problema teológico que se resuelve en la Doctrina de la Gracia o la predestinación. Esta doctrina debe relacionarse con la tesis de la presciencia divina"[207].

La fe, para Kierkegaard, constituye el principio de bienaventuranza *(Salighedens Princip)*. Es un don que Dios entrega al hombre para hacerle libre, para que éste colabore con El en la transformación del mundo, en la construcción del Reino. Y como la felicidad plena del hombre no está en este mundo contingente y limitado, sino en el Reino de Dios[208], la fe resulta ser el principio básico e ineludible para alcanzar la felicidad humana.

La fe, pues, no depende de los méritos del hombre *(Menneskets Fortjeneste)*, sino que es puro don de la gracia *(reen Naadegave)*. Dios la da y la da gratuitamente. Según el planteamiento teológico de Kierkegaard, Dios es completamente autónomo, es la Subjetividad Absoluta *(absolute Subjectivitet)*, el Amor pleno. Colma de amor al mundo que crea *ex nihilo* y entrega la fe a los hombres para que éstos alcancen la plenitud. El hombre es libre de refutar o de aceptar la llamada de Dios. Precisa-

207. Ibídem.
208. Cf. S. KIERKEGAARD, *Discursos cristians*, Barcelona, 1994.

mente en este acto de adhesión es donde radica la colaboración del hombre con el proyecto transformador de Dios.

"El *desideratum* de Dios —escribe Kierkegaard en sus apuntes— es que cada uno está impelido a orientarse en solitario hacia la Bienaventuranza. La masa natural y pecadora se va transformando sucesiva e históricamente hacia el Reino de la Personalidad y la Gracia, pero subsiste en el desarrollo de la historia una contradicción entre la llamada y la elección *(Mt* 22, 44)"[209].

Según Kierkegaard, existe un desarrollo histórico *(historisk forvandles),* un acercamiento progresivo al Reino de la Gracia. Este camino se debe recorrer en solitario y no comunitariamente, sólo es transitable desde la íntima relación entre Dios y la mismidad del ser hombre, entre Dios y el yo consciente *(Gud og Selvet).* Martensen insiste en el itinerario individual y solitario, tesis que Kierkegaard desarrolla extensa e intensamente en su obra.

En este esquema teológico, Kierkegaard, siguiendo a Martensen, considera que subsiste una contradicción *(Modsaetning),* un desajuste entre la elección y la llamada *(Udvaltge og Kaldede).* Martensen se refiere a un texto del *Evangelio según san Mateo* que dice así: "Porque muchos son los llamados y pocos los elegidos" (Mt 22, 14). El profesor de Kierkegaard interpreta este texto en un sentido determinante y fundamenta sobre él la doctrina de la predestinación de corte calvinista.

De este modo introduce Martensen la Doctrina sobre la predestinación y hace un repaso histórico por los teólogos más importantes que han tratado la cuestión. Escribe Kierkegaard en sus apuntes: "Nota de Martensen: El dogma de la Predestinación fue desarrollado ya en los tiempos antiguos por Agustín, y posteriormente por los reformadores Calvino y Concordlf. Schleiermacher ha estudiado la cuestión de la gracia. Su reflexión constituye el fundamento de la especulación sobre este dogma en los nuevos tiempos"[210].

Este texto es muy iluminador porque pone de relieve el trasfondo teológico sobre el que se erige la polémica en el contexto intelectual que vivió Kierkegaard. El único autor antiguo que se cita es san Agustín.

209. *Pap.*, II C 28, 79.
210. *Pap.*, II C 28.

Esto no es extraño ni casual, pues de hecho el obispo de Hipona dedica muchas páginas de su obra a tratar el tema de la gracia[211] y de la predestinación[212]. No en vano se le conoce con el epíteto de Doctor de la gracia.

Martensen, después de un breve repaso histórico, plantea su interpretación del problema desde una perspectiva inequívocamente luterana y con una terminología filosófica de corte hegeliano. Desarrolla especulativamente el problema a partir del esquema triádico de la dialéctica de Hegel: afirmación, negación y negación de la negación.

"Hay dos extremos —dice el profesor—: 1) La perspectiva ortodoxa según la cual la contradicción entre la bienaventuranza y la desgracia es eterna, es perenne. Esto es el Maniqueísmo, donde el dolor es una barrera infranqueable y la libertad una ilusión. 2) El punto de vista pelagiano, según el cual el hombre puede alcanzar la bienaventuranza. 3) Hay una vía media que defiende Schleiermacher en *Über die Erwählung (Sobre la elección) (Rom* 8, 30)"[213]. Afirmación, negación y negación de la negación. El maniqueísmo representa la afirmación, mientras que el pelagianismo representa su negación y Schleiermacher, la síntesis entre A y no A.

Martensen se apunta a la solución de Schleiermacher, mientras que Kierkegaard la rehúsa por considerar que niega la libre voluntad de la persona humana. Aunque Kierkegaard pondera en otros textos la grandeza de Schleiermacher, se desmarca intelectualmente de la orientación de Martensen. No acepta ni el planteamiento teológico de Schleiermacher ni la solución de Calvino. Kierkegaard trata de abrir una zanja entre él y su maestro, aunque este alejamiento es relativo porque su reflexión, tal y como hemos visto, se mueve en un mundo de la vida *(Lebenswelt)* profundamente determinado por el lenguaje y los autores de su tiempo.

211. Sobre el tema de la gracia en san Agustín véase: MERLIN, N., *S. Augustin et les dogmes de péché originel et de la grace*, Paris, 1931; SALGUERO, P., *La doctrine de S. Augustin sur la grace d'après le traité de Simplicien*, Porto, 1925; GUZZO, A., *Augustino e il sistema della grazia*, Torino, 1944.

212. Sobre el tema de la predestinación en san Agustín véase: JACQUIN, M., *La prédéstination d'après S. Augustin*: Miscellania Augustiniana II (1934) 853-878; SAINT MARTIN, F., *La pensée de Saint Augustin sur la prédéstination*, Paris, 1930.

213. *Pap.*, II C 28.

Por otro lado, Kierkegaard adopta algunas tesis cristianas de Martensen (el Reino de Dios como fin último del hombre, la naturaleza de la fe...) pero se aparta de aquéllas que niegan la libre voluntad de la persona. Además, observamos que la reflexión de Kierkegaard en torno a la libertad trasciende, a pesar de todo, su contexto académico, el marco luterano, pues en su indagación personal incluye autores clásicos, como Boecio por ejemplo, que no están referidos directamente en sus apuntes de clase. Parece ser que el descubrimiento de Boecio fue personal.

A partir de estos apuntes de Kierkegaard, es relativamente fácil establecer el *Hintergrund* teológico sobre el que se establece la discusión entre la libertad, la predestinación y la gracia en la Dinamarca del siglo XIX.

Kierkegaard es, como todo ser humano y como todo intelectual, hijo de su tiempo. Esto significa que plantea la cuestión filosófico-teológica de la libertad a partir de las herramientas intelectuales de su tiempo. Los autores y los textos que Kierkegaard cita cuando se refiere a la susodicha cuestión están en conexión con el legado intelectual y religioso que recibió de sus profesores daneses durante la primera mitad del siglo pasado. Sin embargo, el escritor danés reaccionó contra este legado que había recibido de sus profesores y ensayó un itinerario personal a partir de los textos de Boecio.

Esta maniobra intelectual confirma la tesis según la cual Kierkegaard fue siempre un pensador coherente y singular, un escritor coherente con sus intuiciones. La verdad y la libertad fueron siempre los motores de su pensar.

X

El Amor, fundamento de la libertad

En el *itinerarium libertatis,* el ejercicio del amor constituye un factor clave. Kierkegaard desarrolla *en Las obras del amor* su concepción lírica del amor y vincula conceptualmente el término amor y el término libertad. En el núcleo de la cuestión, el *itinerarium libertatis* y el *itinerarium amoris* son dos expresiones de un mismo y único itinerario. Aprender a amar y aprender a ser libre son dos ejercicios idénticos en la obra lírica de Kierkegaard.

El ser humano, en la antropología de Kierkegaard, no sólo es un ser *capax Dei,* sino *capax amoris* y *capax libertatis.* La libertad constituye el movimiento de realización de la potencia amativa del ser humano. A lo largo de su existencia, el ser humano debe actualizar sus posibilidades existenciales. En esto radica, precisamente, la encarnación de la existencia humana. El amor constituye la fuerza motriz del acto libre y el amor, como la libertad, no es un don, sino un ejercicio que implica esfuerzo, dolor, abnegación, en definitiva, ascetismo. El ser humano nace con la posibilidad de amar, nace con la posibilidad de ejercer la libertad, pero debe transformar solitariamente esta posibilidad en actualidad, en efectividad. En eso consiste el reto de existir.

Existe una pedagogía de la libertad, pero también existe una pedagogía del amor. El ser humano es, a lo largo de su vida, un educando y jamás abandona su condición de educando. Es un aprendiz que transforma lo dado y construye su biografía a trancas y barrancas, avanzando en la niebla, como dice bellamente M. Kundera. En esta excursión hacia al Sentido, Dios es el gran Educador, no sólo en el plano de la libertad, sino en el plano del Amor. En su descripción icónica y polifónica del Misterio infinito de Dios, Kierkegaard le identifica con el término *Educador.*

Dios educa la libertad del ser humano y educa su potencial amativo. Sólo quien goza de la Libertad absoluta y del Amor absoluto puede erigirse en Educador del amor y de la libertad. En este sentido, el hombre,

en la antropología kierkegaardiana, no es *per se* bueno o malo, sino un ser radicalmente ambiguo y extraño, cuya posibilidad de amar puede traducirse en amor o en odio, cuya posibilidad de libertad puede trastocarse en *libertas* o en *servitus*. Como dice Kierkegaard en *El concepto de la angustia* (1844), la ambigüedad de la condición humana constituye la herencia fundamental de la caída original.

El referente fundamental en este *itinerarium libertatis* e *itinerarium amoris* es, para Kierkegaard, el Hombre-Dios. El clímax de la antropología kierkegaardiana es cristológico. En efecto, Dios es Educador, pero el referente fundamental del ser humano en su itinerario existencial no es el Dios abstracto y absoluto, el Dios de las alturas, sino el Dios-Hombre, la plenitud del hombre y la plenitud de Dios, el Amor encarnado, la Libertad absoluta expresada, paradójicamente, en la historia.

El *itinerarium amoris* se relaciona con la teoría de los tres estadios kierkegaardianos. El amor estético debe transformarse en amor ético y, finalmente, en amor religioso. El amor, como la libertad, tiene también sus estadios evolutivos, sus transiciones y sus anchos abismos intermedios. El amor estético, cuya máxima expresión literaria hallamos en *El diario de un seductor*, es un amor banal, egológico y solipsista, pues en este amor, el otro aparece como simple objeto de consumo, como el chivo expiatorio de un alma romántica. Don Juan debe aprender a amar, debe transitar hacia el estadio ético, donde el amor se identifica fundamentalmente con la fidelidad, con el compromiso, con la ley y la seguridad. Es el amor del matrimonio. Pero existe, todavía, un tercer y último nivel, donde el amor adquiere su máxima expresividad, donde la negación del egotismo es plena y absoluta. Nos referimos al amor abrahámico.

El amor es la unidad entre libertad y necesidad, escribe Kierkegaard en sus *Papirer*. En la esfera del amor, necesidad y libertad no constituyen una antinomia conceptual de tipo kantiano, sino una unidad de sentido. Fuera de esta esfera, la necesidad es contraria a la libertad y, por otro lado, la posibilidad es la antítesis de la necesidad. Si todo es necesario, no existe la libertad y, viceversa, si soy libre, entonces no debe existir la necesidad. Sin embargo, en la interioridad de la esfera del amor, la necesidad y la libertad coinciden, pues en el seno de esta esfera, el acto de amar es simultáneamente necesario y libre.

La experiencia fundamental de la libertad está íntimamente relacionada con la experiencia del amor. En *Las obras del amor*, Kierkegaard traza larga y exhaustivamente su concepción del amor, de clara matriz evangélica[214]. Desde su punto de vista intelectual, sólo el amor, el amor pleno libera al hombre de sus vasallajes cotidianos. El *itinerarium libertatis* es el *itinerarium amoris*, porque el ser humano crece en libertad cuando crece en amor y crece en amor cuando se olvida de sí mismo y se somete al imperativo del Otro. "Ama y haz lo que quieras" —dice san Agustín. "Ama y serás libre" —dice Kierkegaard.

La radical apertura a la Otredad del Otro constituye el barómetro fundamental del amor y, por extensión, de la libertad. En este punto, la afinidad intelectual entre Kierkegaard y Levinas es muy notoria, aunque el autor de *Totalidad e infinito*, elabore su discurso desde unas coordenadas filosóficas de distinta matriz. La referencia radical al Otro, la crítica al principio de autonomía y al egocentrismo moderno de naturaleza cartesiana, son tesis muy afines al pensamiento de Kierkegaard.

En este sentido, el narcisismo representa una actitud servil y precaria, pues desde esta perspectiva, el *Alter ego* se reduce a *Nihil*. En el estadio ético, por otro lado, la presencia y la relevancia del otro es más patente, pues existe un lazo de fidelidad y de compromiso para con el otro, un lazo inquebrantable, más allá de los vaivenes de la existencia. El matrimonio es, para Kierkegaard, la concreción de este lazo, de este compromiso vital con el otro. Sin embargo, esta referencia al otro está todavía subordinada a una Ley general, a unos parámetros éticos más allá del otro.

En el estadio religioso, no hay nada más allá del Otro y el Otro constituye, por lo tanto, la única ley y la única premisa. Abraham es máximamente modélico en esta apertura radical, pues se somete absolutamente al imperativo de Dios y su existencia es completamente heterónoma.

Las obras del amor constituyen un material de primera magnitud para analizar la esencia y la morfología del amor según Kierkegaard. No hay trama narrativa en estas obras, porque son de carácter discursivo,

214. Citamos la histórica traducción de D. RIVERO GUTIÉRREZ. Cf. *Las obras del amor*, 2 vols., Madrid, 1965.

exhortativo y edificante. A lo largo de estas meditaciones *(Taler)* en clave paulina, Kierkegaard reflexiona líricamente en torno a la existencia humana y en torno a la libertad. El tono de estas meditaciones es claramente poético y religioso y, precisamente, por ello, no se pueden incluir, *sensu stricto*, dentro del género filosófico. A pesar de ello, constituyen una parte sustancial del pensamiento de Kierkegaard, especialmente para abordar el fundamento de la libertad y su razón de ser.

En *Las obras del amor,* Kierkegaard elabora el contrapunto intelectual de la angustia y de la desesperación. Aunque la angustia es una experiencia fundamental en la antropología kierkegaardiana, pues el hombre radicalmente es un ser angustiado, también el amor constituye un factor clave en su visión del hombre. El amor es el contrapunto intelectual de la angustia, pues la angustia es la premisa de la libertad y su condición de posibilidad, mientras que el amor es el punto de llegada de la libertad y la culminación del *itinerarium existentialis.*

Lo mismo ocurre con la esperanza y con la desesperación. Kierkegaard aborda el tema de la desesperación en *La enfermedad mortal* y traza una antropología donde la desesperación —el desequilibrio— constituye la clave de comprensión del ser humano. También en el pensamiento antropológico de M. F. Sciacca, el hombre es un ser radicalmente desequilibrado. Sin embargo, en *Las obras del amor,* Kierkegaard considera que el destino de la condición humana no es la desesperación (la enfermedad), sino la esperanza (esto es, la salud). Hay un lugar para la esperanza en la vida humana, aunque esta esperanza no está exenta de angustia.

1. Esencia y morfología del amor

No resulta nada fácil ensayar una definición semántica del término *amor* a partir de los textos de Kierkegaard, pues su discurso, de carácter cíclico y meditativo, no aborda la cuestión in recto, sino *in obliquo.* En su discurso sobre el amor, Kierkegaard sitúa su reflexión en el marco de la religión luterana, aunque jamás abandona sus raíces románticas. En su concepción, se cruzan, pues, dos tradiciones: el trasfondo re-

ligioso-evangélico por un lado y, su esteticismo romántico y poético, por otro.

El amor, en los discursos religiosos de Kierkegaard, se podría definir como la expresión de la pura gratuidad, la donación pura y asimétrica que no busca como término final la reciprocidad en el trato, sino el respeto y la promoción del prójimo.

En esta definición es necesario deslindar varias ideas. En primer lugar, el amor es la expresión de un estado interior emotivo, cuyo término fundamental es el respeto y la promoción del Otro. El epicentro del amor está en el interior del sujeto, pero su expresión es exterior, histórica y temporal. El amor se manifiesta en las obras, pero su génesis y su raíz no están en la obra, sino en la interioridad del sujeto amante. Las obras del amor son, en este sentido, la exteriorización del amor, la encarnación de un sentimiento cuyo centro magnético es el Otro.

En segundo lugar, el amor es fundamentalmente un movimiento extático de apertura al Otro, de entrega al Otro, de donación pura y gratuita. A través del amor, el otro se transforma en prójimo. Esta metamorfosis implica un arduo ejercicio, una pedagogía práctica cuyo fin es reconocer la idéntica dignidad e igualdad entre todos los seres humanos.

Todavía es necesario retomar una tercer idea de la definición. Según lo dicho, el amor es una donación pura y asimétrica. Esto significa que no existe reciprocidad, ni relación contractual con el Otro, sino donación pura y gratuita. En el ejercicio de amar, la reciprocidad, esto es, la respuesta del Otro, es irrelevante.

Kierkegaard aclara esta definición a lo largo de toda su obra lírica. Primero, focaliza su atención en la cuestión de la génesis del amor. El amor tiene una vida oculta que se reconoce por los frutos: "¿De dónde viene el amor? ¿Dónde está el lugar en que se aloja, del que se exhala? —se pregunta Kierkegaard— Sí, este lugar está oculto o en lo oculto. Es un lugar en lo más íntimo del hombre; de este lugar se exhala la vida del amor, porque 'del corazón mana la vida'. Mas este lugar no lo puedes ver, por mucho que penetres allá dentro, sus raíces se retrotraen en la lejanía y en el misterio, y aunque hubieses penetrado todo lo más posible allá dentro, su origen estaría todavía un paso más adelante, como acontece con el manantial de las fuentes, que precisamente cuanto más cerca estás, más se aleja él. De este lugar brota el amor por innumerables y

variadas vetas, pero ninguna de éstas te conducirá jamás al punto secreto donde aquél cela su existencia"[215].

La génesis del amor radica en la interioridad del sujeto, pero la interioridad del ser humano es un vasto laberinto, donde resulta imposible llegar al centro, esto es, a la raíz constitutiva del amor, de este sentimiento de apertura y de donación pura al prójimo. ¿De dónde emerge, en último término, este sentimiento? El amor emerge de un núcleo misterioso y enigmático que alberga la interioridad del ser humano, pero resulta imposible detectarlo, identificarlo en una cartografía de la identidad.

Por otro lado, el origen del amor (su génesis) es unitario, pero su expresión es plural y polifónica. En el ámbito de la exterioridad, el amor adquiere modalidades existenciales, formas estéticas y éticas muy variadas, porque en cada sujeto este sentimiento se vive y se exterioriza según su propia individualidad *(Enkeltheden)*. El amor kierkegaardiano, como el ser aristotélico, se dice de muchas maneras. Aunque Kierkegaard desconoce la herramienta metafísica de la analogía, podía haber afirmado con el Estagirita que el amor es analógico, pues en su discurso el amor es uno, aunque se expresa y se materializa de un modo plural. No es equívoco, tampoco es unívoco, es, más bien, analógico.

La génesis de esta donación pura, de esta praxis de la gratuidad no radica en la razón pura práctica, como en el planteamiento ético de Kant, tampoco en el emotivismo filosófico al estilo de Hume o de Hutcheston. Kierkegaard introduce un término relativamente nuevo en el discurso filosófico moderno para clarificar su postura: el término corazón. La génesis de esta praxis de la gratuidad radica en el corazón. En este punto, Kierkegaard revela sus fuentes bíblicas, donde el corazón no se refiere solamente a un órgano de la anatomía humana, sino que constituye el centro axial de la persona, el fundamento de su vida, de sus obras y de su existencia. El hombre bíblico es, ante todo, corazón, mientras que el hombre griego es, ante todo, *logos*. En este eslabón del discurso, Kierkegaard es más bíblico que helénico.

Para Kierkegaard, como para Feuerbach, la filosofía se construye con dos instrumentos, la cabeza que es el órgano de las ideas de la metafísi-

215. S. KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, vol. I., p. 50.

ca y de la razón y, por otro lado, el corazón, que es el órgano del padecimiento, de la necesidad, de la finitud. Aunque Kierkegaard no elabora teóricamente la diferencia entre corazón y razón, está plenamente de acuerdo con la nueva filosofía *(die neue Philosophie)* a que se refiere Feuerbach, pues según su filosofía del futuro, el discurso filosófico deberá integrar las razones del corazón.

En el discurso kierkegaardiano sobre el amor, el epicentro de este don gratuito es el corazón, pero no el corazón blando de determinados romanticismos espurios, sino el corazón entendido como fuente de deber. El imperativo kierkegaardiano no emerge de la razón pura práctica, sino del corazón puro y transparente. El deber de servir al prójimo, el deber de amarle y de respetarle, no tiene su génesis en la racionalidad, sino en el corazón y, a pesar de ello, no debe confundirse con un sentimiento, con el *feeling* de los emotivistas, pues se trata de un deber, de una obligación, de una necesidad sentida en lo más íntimo del corazón.

En este punto, Kierkegaard se acerca mucho más a Schopenhauer que a Kant, porque en Schopenhauer que, dicho sea de paso, define la ética como *mística práctica*, la virtud principal de su discurso moral, a saber, la compasión *(Mitleidung)* tiene su epicentro en el corazón humano *(das menschliche Herz)* y no en la racionalidad práctica que se autoregula a partir del imperativo categórico. Kierkegaard como Schopenhauer es un profundo escéptico de la racionalidad práctica y duda radicalmente de su capacidad para regular éticamente la vida humana. La columna vertebral de la experiencia ética no es la razón, sino el corazón. En este punto, Kierkegaard y Schopenhauer son claramente irracionalistas frente a Kant, aunque el amor, como expresa el escritor danés en *Las obras del amor*, tiene su lógica intrínseca.

El núcleo fontal del amor al prójimo que constituye, como se ha dicho, la plenitud del *itinerarium libertatis*, es el corazón, el corazón puro y de fe sincera, según la terminología pietista y luterana de Kierkegaard. *"El amor* —dice— *es asunto de la conciencia, y por lo tanto ha de dimanar de un corazón puro y de una fe sincera"*[216].

216. Ibídem., vol. I, p. 257.

El amor emana de un corazón libre que Kierkegaard identifica con un corazón puro y transparente. "En general —dice Kierkegaard— solemos decir que para amar, o para entregarse en el amor, lo que hace falta es un corazón libre. Este corazón no ha de pertenecer a ninguna otra persona o cosa, e inclusive la mano que él alarga ha de ser una mano libre; y decimos esto último, porque no será la mano la que violentamente arranque al corazón y lo ofrezca, sino al contrario, tiene que ser el mismo corazón el que alargue la mano. Y este corazón siendo libre como lo es, encontrará así la plena libertad, ofreciéndose. Pues nada hay tan libre como el libre corazón cuando libremente se entrega; nada hay así de libre, ni el pájaro que sueltas de tu mano, ni la flecha que sale del arco, ni la rama inclinada que vuelve a su sitio. Ya que el pájaro sólo es libre en cuanto lo sueltas, la flecha solamente sale disparada en cuanto deja el arco y la rama sólo vuelve a su sitio cuando cesa la presión que la tenía cohibida, pero el corazón libre no queda previamente liberado de ninguna resistencia, el corazón era libre, tenía su libertad —y sin embargo, encontró su libertad. ¡Bello pensamiento! ¡Dichosa libertad que encuentra lo que tiene!"[217].

El corazón libre es el corazón independiente, completamente desligado de los estímulos externos. "El que ama —dice magistralmente Kierkegaard siguiendo a Pablo de Tarso— es incapaz de calcular"[218]. El cálculo es incompatible con el ejercicio del amor, porque el amor es donación, gratuidad absoluta sin reciprocidad alguna. Amar es dejar de calcular y dejar de esperar.

El amor es, en el pensamiento religioso de *Anticlimacus* y de Kierkegaard, un deber de alteridad, esto es, la expresión de una responsabilidad frente al prójimo vulnerable[219]. El amor no es aquí un sentimiento de tipo personal, una atracción de carácter emotivo, sino un deber, una norma eterna que el sujeto reconoce en la interioridad de su conciencia. En este sentido, el amor como tal es desconocido en el estadio estético y, por extensión, en el estadio ético.

217. Ibídem., vol. 1, p. 257.

218. Ibídem., vol. 1, p. 302.

219. Kierkegaard lo expresa así: "*Tu 'debes' amar*, pues éste es cabalmente el distintivo del amor cristiano y su peculiaridad, el que contenga la aparente contradicción siguiente: *que amar sea un deber*" (*Las obras del amor*, vol. 1, p. 73).

En el primer estadio, el esteta no ama, obedece a sus estímulos. Se trata de un amor egológico cuya ley central es el cultivo del yo. En el amor ético, la gratuidad es una categoría ausente, pues el hombre socrático ama dentro de una lógica racional, dentro de una esfera contractual. El ejercicio de la gratuidad constituye una novedad de la esfera abrahámica. Abraham siente el deber de amar a Dios en su corazón y le ama de modo gratuito.

El amor kierkegaardiano se expresa como deber, aunque su génesis no es la razón, sino el corazón. Pero no por ello se puede identificar con un craso sentimiento, porque el amor de Kierkegaard es, fundamentalmente, un deber, el deber de amar al prójimo. *"Solamente cuando amar sea un deber* —dice Kierkegaard— *sólo entonces estará el amor eternamente liberado en su feliz independencia"*[220].

"El amor —dice Kierkegaard— *es el cumplimiento de la ley.* Mas, ¿no es la ley un enjambre inmenso de prescripciones? ¿Cómo podríamos concluir nunca un discurso que versase sobre la ley? Muy sencillamente, reduciendo la multiplicidad inmensa a un punto decisivo. Es decir, *la exigencia de la ley* ha de ser en realidad doble: *por un lado, una exigencia de interioridad, y por el otro, una exigencia de constancia"*[221].

Kierkegaard atribuye dos rasgos fundamentales a la sabiduría del amor, según la magnífica expresión de Finkielkraut, la interioridad y la constancia. Esto significa que el amor conlleva, en su misma esencia, sacrificio y abandono. El deber de amar no se trata de una prescripción extrínseca, cuyo origen está en la exterioridad del sujeto, sino que emana de la interioridad del ser humano. Amar al prójimo es, para Kierkegaard, una exigencia de la interioridad y en esta exigencia radica el sentido y el fundamento de la libertad auténtica. Libertad y deber no son categorías antitéticas en el planteamiento filosófico de Kierkegaard, tampoco son contradictorias en el planteamiento de Kant. La ausencia de deber no es libertad, sino anarquía.

La libertad del sujeto se construye en el marco de su interioridad, de su mismidad. Ser libre es regirse por la ley interior, por la exigencia fundamental de amar al prójimo, de salir de uno mismo para reconciliarse

220. *Las obras del amor*, vol. 1, p. 94.
221. Ibídem, vol. 1, p. 232.

en el prójimo. Liberarse de los fines externos, liberarse de los fines relativos del mundo, constituye una premisa fundamental para ser libre. Y este ejercicio de liberación externa y de concentración en uno mismo requiere constancia, dedicación, tenacidad. El amor, en Kierkegaard, no es un sentimiento vaporoso, sino una experiencia ética cuyo fundamento es el deber y cuya vida radica en la constancia.

El amor que no obecede a estímulos exteriores, a sentimientos de tipo personal, es el más libre y el más liberador. "La invariabilidad —dice el escritor religioso— es la auténtica independencia; contrastadamente, es dependencia de cualquier cambio, ya sea el del desmayo de la debilidad o el del erguimiento de la soberbia, ya sea el de quien esté suspirando o el de quien esté satisfecho de sí mismo"[222].

La verdadera independencia del amor radica en su autarquía, esto es, en su invariabilidad. En el último discurso religioso que Kierkegaard escribió y que dedicó a la memoria de su padre titulado *La inmutabilidad de Dios* (1855), desarrolla el atributo fundamental de la naturaleza de Dios que, según su punto de vista, es la inmutabilidad. Dios es inmutable, pero no en el sentido aristotélico del término, como si de un Primer Motor Inmóvil se tratara, sino que es inmutable en la esfera del amor. La inmutabilidad de Dios, para Kierkegaard, no radica en el ser, sino en el amor, pues el amor de Dios es absolutamente independiente e inmutable. Y sin embargo, Dios en cuanto Dios se expresa de distintas maneras a lo largo de la historia: se revela, se encarna, padece, muere y resucita. Las expresiones históricas de la revelación de Dios son variables, pero su esencia, esto es, el amor, resta inmutable e idéntica a sí misma.

El deber de amar al prójimo es inmutable, aunque, en el ámbito de la exterioridad, este deber que emana del corazón pueda o no concretarse. La inmutabilidad de la exigencia es una prueba de libertad, de independencia, de autonomía. En este punto, Kierkegaard retoma algunas ideas estoicas, como la apatía o la autarquía. La libertad como el amor se mide por la autonomía, por la independencia respecto a los estímulos externos.

Este amor no tiene nada de paternalista. "El que ama —dice Kierkegaard— ha comprendido muy bien que el mayor de todos los beneficios

222. Ibídem, vol. 1, p. 97.

—el único— que un hombre puede hacer a otro es el de ayudarlo a que sea independiente, a que sea sí mismo y dueño de sí mismo; mas también ha comprendido el peligro y los sufrimientos que entraña este trabajo y, sobre todo, su pavorosa responsabilidad"[223].

En esto radica, precisamente, el sentido de la educación. Educar no es construir sujetos idénticos, sino velar por el prójimo, para que sea él mismo y pueda desarrollar su autonomía y su identidad. Educar es ayudar a un ser humano a construir su propia existencia, a vivir desde la independencia y la libertad de espíritu. El deber de amar al prójimo no debe interpretarse como un ejercicio de control o de supervisión del prójimo, sino como un impulso de libertad y de autonomía. Dios, el Amor absoluto, revela su esencia creando al hombre. Le crea libre e independiente, con una naturaleza propia. También el hombre, cuando ama, debe velar por la autonomía de sus semejantes.

El amor, en Kierkegaard, no obedece, pues, a la lógica racional, sino a otro tipo de lógica, a una lógica propia y singular, a la lógica del corazón. En este sentido, el amor es soberano y autónomo. En este punto, la cercanía intelectual entre Kierkegaard y Marion es muy patente, pues como dice el pensador francés, "el amor —por tanto, en su término, la caridad— no respeta las lógicas de la racionalidad que calcula, ni los entes que son, ni el mundo que quiere; no es que le falte todo rigor, al contrario; pero el amor despliega simplemente su propio rigor —el último rigor—, siguiendo una axiomática absolutamente sin par""[224].

2. El amor edifica la libertad

La finalidad del discurso filosófico, para Kierkegaard, es, fundamentalmente, la edificación en el sentido espiritual del término. Lo expresa de un modo categórico el pseudónimo *Johannes Anticlimacus* en el prólogo de *La enfermedad mortal* (1849) y alude indirectamente a la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Hegel, donde el fin de la filosofía se

223. S. KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, vol. 2., p. 119.
224. J. L. MARION, *Prolegómenos a la Caridad*, Madrid, 1993, p. 9.

relaciona directamente con la ciencia *(Wissenschaft).* También en esta cuestión, Kierkegaard aparece como un contrapunto fundamental a Hegel[225], pero no sólo a Hegel sino a toda la filosofía moderna racionalista (Descartes, Leibniz y Kant), pues, para el escritor danés, la filosofía debe deshacerse del yugo de la ciencia, del patrón newtoniano y desarrollar, con independencia de las ciencias, su propio fin y su propia identidad.

Kierkegaard entiende la tarea filosófica como una tarea edificante, cuyo fin es la construcción del sujeto, la construcción de su libertad. En este sentido, el fin de la filosofía trasciende el discurso científico, pues su destino no es la mera descripción formal y lógica del mundo natural, de los hechos del mundo, como diría Wittgenstein, sino la construcción de la persona, de su libertad. Se trata de pensar el sentido de la existencia, el valor de la vida humana, las formas de existir y de concretar la humanidad del hombre.

Precisamente por ello, la filosofía jamás puede medirse con el patrón de la ciencia, pues su finalidad, su método y sus materiales son de otro orden. La tarea filosófica, en el pensamiento de Kierkegaard, es fundamentalmente ética, práctica, pues se trata de pensar la vida del sujeto y sus posibilidades existenciales. El centro de su filosofía es el hombre de carne y hueso, pero no como objeto de la antropología filosófica, sino como reto y tarea. Para Kierkegaard, la finalidad de la filosofía no es teórica ni especulativa, pues no se trata de describir metafísicamente al ser humano y sus dimensiones, sino de edificarle en el sentido interior del término. El giro existencial es patente en su comprensión del quehacer filosófico.

En este sentido, cada ser humano debe ejercer la tarea filosófica, pues la edificación no es algo que atañe sólo a los filósofos, sino que es el deber fundamental de todo ser humano. Y este deber sólo es posible desarrollarlo desde la interioridad, desde uno mismo y jamás desde la exterioridad. El ser humano debe edificarse a sí mismo y en esta tarea consiste precisamente la filosofía. Sócrates es un ejemplo modélico de la edificación. La mayéutica no es un método científico, sino un proce-

225. Cf. C. BRUAIRE, *Hegel et Kierkegaard*, en Obliques 26 (1981) 167-175.

dimiento pedagógico, cuyo fin es la edificación del sujeto, del interlocutor socrático.

La edificación requiere una arquitectónica, una descripción adecuada del terreno edificable y de los materiales, pero es algo más que una descripción, es, ante todo, acción, acción transformadora. En este sentido, Kierkegaard está muy cerca de Marx, aunque su comprensión de la edificación se mueve en un terreno espiritual y no social o económico. Para Marx, la filosofía debe transformar el mundo, debe delatar sus alienaciones e impulsar un orden justo y equitativo, esto es, una cierta utopía. En el plantemiento de Kierkegaard, la filosofía debe ser edificante, constructiva, pero en el ámbito interior del sujeto, pues sólo es posible construir algo sólido desde la raíz.

Kierkegaard y Marx, en este sentido, se complementan, aunque ambos, considerados aisladamente, resultan unilaterales. Por un lado, Kierkegaard no considera los factores históricos y circunstanciales del sujeto y su discurso, a pesar de ser concreto, es indefinido y burgués, como dice acertadamente Th. Adorno[226]; pero, por otro lado, Marx focaliza su atención en las condiciones exteriories del sujeto, sobre todo en el orden social y económico y, reduce a la mínima expresión la individualidad y el trasfondo espiritual del sujeto[227].

En los *Discursos cristianos* (1848), Kierkegaard se refiere implícitamente a los movimientos sociales y políticos de su siglo, especialmente al socialismo utópico y las revoluciones proletarias. Desde su punto de vista, sólo es posible la revolución, esto es, la transformación estructural y global de la sociedad, a partir de la transformación interior del hombre. La edificación tiene fundamentalmente esta doble finalidad, por un lado, la construcción del bien individual y, en segundo lugar, la extensión del Bien común. Aunque no resulta obvio de un modo directo, también en el pensar de Kierkegaard, la edificación tiene una extensión social y política[228]. Edificar no es una acción teórica, no es una tarea meramente especulativa, sino fundamentalmente práctica, cuyo fin

226. Cf. Th. ADORNO, *Kierkegaard: Konstruktion der Asthetischen*, Frankfurt am Main, 1986.

227. Cf. A. BUCHANAN, *Marx and Kierkegaard*, en Philosophical Studies 53 (1988) 157-172.

228. D. B. FLETCHER, *Social and political perspectives in the thought of S. Kierkegaard*, Lanham, 1982.

es el bien de la persona, su promoción, su desarrollo en el orden existencial.

"'Edificar' es —Kierkegaard *dixit*— una expresión transpuesta; sin embargo, por el momento, sin perder nunca de vista el misterio espiritual de su sentido transpuesto, queremos dejar patente *la significación inmediata de esta palabra.* 'Edificar' significa que se construye algo partiendo de la base, siendo esto último lo característico. Todo el que edifica, construye, pero no todo el que construye edifica"[229]. Y añade: "'Edificar' significa levantar algo hacia arriba *partiendo de los mismos cimientos*"[230].

La edificación es, en el fondo, una tarea demiúrgica que requiere dos categorías: la necesidad y la posibilidad. El demiurgo platónico construye el mundo a partir de una materia caótica y eterna que le ha sido dada a modo de material básico. A partir de esta necesidad material, desarrolla su obra, una obra artesanal que puede adquirir distintas formas y expresiones. Aquí radica, precisamente, la posibilidad en el edificar. La obra resultante, esto es, el cosmos, podía tener otra configuración, otra formalidad, porque en el construir demiúrgico como en el edificar kierkegardiano cabe la categoría de la posibilidad.

La edificación, por otro lado, no es la creación *ex nihilo,* sino la configuración del mundo a partir de lo dado. El Dios de Kierkegaard no es el demiurgo platónico, pues crea a partir de la nada y su acción no se puede identificar con la edificación, pues Él mismo crea los materiales que sirven de base para la construcción del mundo. La tarea del filósofo es demiúrgica y no creativa, pues debe edificarse a sí mismo y construir un discurso edificante para la comunidad a partir de lo que hay.

Kierkegaard relaciona directamente la tarea de edificar con el ejercicio de amar. La edificación es una obra del amor, cuyo fin es el desarrollo actual de todas las potencialidades del ser humano. "El amor —dice Kierkegaard— es el fundamento, el amor es el edificio, y el amor es el que edifica. Edificar es levantar el amor, y es el amor el que edifica"[231].

229. Ibídem., vol. 2., p. 14.
230. Ibídem., vol. 2, p. 15.
231. Ibídem., vo. 2, p. 23.

"Edificar —concluye Kierkegaard— significa que se presupone amor; estar lleno de amor significa que se presupone amor; solamente el amor edifica. Pues edificar no es otra cosa que levantar algo desde los mismos cimientos; ahora bien, en el sentido espiritual, el amor es la raíz de todo. Ningún hombre es capaz de echar los cimientos del amor en el corazón de otra persona; sin embargo, el amor es la raíz y edificar sólo es posible hacerlo a partir de los cimientos; por tanto, solamente se puede edificar presuponiendo amor"[232].

3. Amor, liberación y alteridad

"El amor —dice Kierkegaard— no busca lo suyo propio; porque en el amor no hay ni mío ni tuyo. Ahora bien, mío y tuyo no son más que un concepto relativo a lo que es 'propio', por tanto, si no hay ni mío ni tuyo, tampoco hay algo propio; y no habiendo nada propio es sin duda imposible buscar lo que es suyo"[233]. *"El amor —añade Kierkegaard— no busca lo que es suyo. Ya que el amante auténtico no ama su misma peculiaridad, sino que ama a cada hombre según su peculiaridad de él; ahora bien, esta 'su peculiaridad de él' es lo que cada hombre tiene cabalmente de propio, y por lo tanto el amante auténtico no busca lo suyo propio, al revés, no hace sino amar lo propio del otro"*[234].

El prójimo constituye el centro de gravedad del amor kierkegaardiano. Pero, ¿quién es el prójimo? Es el otro, cualquier otro, lejano o cercano, es el otro convertido en alguien próximo. El prójimo es el otro vivido en la proximidad, pero no una proximidad al estilo afectivo o sentimental, sino una proximidad vivida como deber, como imperativo categórico.

El ejercicio del amor en el pensar religioso de Kierkegaard no es la pura efusión lírica de unos sentimientos y movimientos pasionales del alma, sino que es contemplado y comprendido como un deber, como un deber de tipo imperativo que el sujeto amante vive en la interioridad y

232. Ibídem., vol. 2, p. 36.
233. Ibídem., vol. 2, pp. 98-99.
234. Ibídem., vol. 2, p. 106.

que se expresa en la vida práctica, en el mundo exterior. Se trata de un deber personal e íntimo que dimana del interior.

En la matriz del amor se produce la más grande de las metamorfosis: el otro-extraño se convierte en prójimo, o más concretamente, en *mi* prójimo. Este movimiento, cuya fuerza motriz reside en el interior del sujeto, constituye la matriz del acto libre, porque exige la superación total del yo, la negación del yo *(Selvfornaegtelse),* la liberación del peso de la yoidad, del egocentrismo que, en Kierkegaard como en san Agustín, es la expresión más patente de la *servitus* humana.

"El prójimo —dice el escritor danés— es la igualdad de todos. El prójimo no es la persona amada, para quien tú reservas una predilección apasionada, ni tampoco es el amigo, con quien te liga una predilección apasionada. El prójimo ni siquiera es, en el caso de que seas culto, otra persona culta o educada, con la que tú estás enrasado por la cultura. No, en el caso del prójimo aparece la igualdad de todos los hombres delante de Dios. El prójimo tampoco es alguien que sea más distinguido que tú, es decir, él no es el prójimo en cuanto es más distinguido que tú, y amarlo en calidad de más distinguido puede fácilmente degenerar en una predilección y, en consecuencia, en amor propio. El prójimo tampoco es alguien que sea más insignificante que tú, es decir, que en cuanto que él es más insignificante que tú no es el prójimo, y amarlo en calidad de más insignificante fácilmente puede degenerar en una condescendencia de la predilección y, consiguientmente, en amor propio"[235].

"El prójimo —añade Kierkegaard— es cada hombre; ya que si se hacen discriminaciones, deja de ser tu prójimo; ni tampoco lo es si se recurre a la igualdad que pueda tener contigo dentro de las diferencias con respecto a otros hombres. Es tu prójimo mediante la igualdad contigo ante Dios, mas esta igualdad la tiene absolutamente todo hombre y la tiene en absoluto"[236].

El descubrimiento del otro como prójimo es largo y supone un itinerario de abnegación y de reconciliación con uno mismo y con Dios. El tránsito de la extrañez a la proximidad supone el descubrimiento de la conciencia ética, del deber de amar, que en Kierkegaard tiene unos to-

235. Ibídem., vol. I, p. 127.
236. Ibídem., vol. I, p. 128.

nos y acentos muy kantianos, aunque en el danés, la formulación de este imperativo no es ni racional ni de tipo autónomo, sino cordial y teónomo. El deber de amar es una vocación de orden descendente.

Este itinerario de crecimiento en el amor y en la libertad, supone un desplazamiento progresivo respecto al yo. Este desplazamiento, lo desarrolla Kierkegaard, en términos de psicología evolutiva.

Dice el pensador danés: "El indicio de la infancia es que siempre dice: a *mí,* a *mí,* a *mí;* el indicio de la madurez y de la consagración de lo eterno en un hombre consiste en que se quiera comprender que ese 'yo' no significa nada mientras no se convierta en el 'tú' a quien la eternidad dice sin cesar: *tú* debes, *tú* debes. La juventud pretende ser el único 'yo' que hay en el mundo, la madurez consiste en comprender este 'tú' acerca de uno mismo, aunque antes no haya sido dicho ni siquiera a un solo hombre. *Tú* debes, *tú* debes amar al prójimo"[237].

Este deber de amar que, en la filosofía de J. L. Marion, se llama conminación, es la expresión filosófica de lo que en el plano parabólico se desarrolla en el relato evangélico del buen samaritano. El uso hiperbólico del pronombre de primera persona es la expresión lingüística de la infancia moral del hombre. La tendencia a utilizar la palabra *yo* o el posesivo *mío* es la clara manifestación de una conciencia construida artificialmente sobre la propia identidad personal e incapaz de desarrollar la receptividad.

En esa etapa infantil que, en el esquema de Kierkegaard, coincide con el estadio existencial estético o narcisista, el centro de la gravedad de la vida humana es el yo, un yo supraelevado a la categoría de dios, un yo absoluto y tirano, un yo que convierte el mundo en feudo personal, el tú en objeto de placer, el otro en un puro adorno del escenario del mundo.

El descubrimiento del tú que se expresa lingüísticamente en el uso del pronombre de segunda persona, significa el nacimiento de la madurez ética y representa, en el esquema existencial kierkegaardiano el segundo estadio, el estadio ético o del deber cuyos máximos exponentes son Sócrates y Kant.

Pero todavía hay un tercer estadio, el estadio religioso, donde el yo y el tú son superados e irrumpe el Otro, la Alteridad en estado puro. En el

237. Ibídem., vol I, p. 172.

estadio estético impera la lógica del yo. En el estadio ético impera la lógica del tú, mientras que en el estadio de la fe, el fundamento último de la acción no radica en el yo, ni en el tú, sino en el Otro. En la conciencia abrahámica, el Otro constituye el centro de gravedad. Su excursión al monte Moriá, no obedece a la lógica del yo, sino al impulso del Otro. En la vida de Abraham, el yo y el tú (Sara) se desplazan y aparece el Otro, Dios, como autoridad última.

E. Dussel en su magna obra en torno a la *Etica de la liberación*, sitúa la obra de Kierkegaard como un precedente crítico de la liberación. "Kierkegaard —dice— desde el dolor patético de la existencia individual propia, trascendental a la totalidad del concepto, está hablándonos de una rebelión crítica ante un sistema de eticidad dado (...) Desde el sufrimiento patético de la individualidad irreductible, Kierkegaard lanza un grito de protesta"[238].

Desde la perspectiva de Kierkegaard, el tercer estadio existencial constituye la cima de la liberación, porque significa la apertura incondicional y absoluta al Otro. Dussel, a diferencia de Adorno, considera que la filosofía de Kierkegaard es un precedente crítico de la filosofía de la liberación del siglo XX. "La superación de lo ético —dice Dussel— , del tercer estadio, es *lo patético*, que supone una afirmación radical, un ir más allá de lo trágico, más allá de 'Hegel y Goethe...'. La afirmación kierkegaardiana se coloca en el lugar de las víctimas, el del 'pobre ser humano individual existente'. *Más allá* de lo universal, de la totalidad y del ser, se encuentra al Otro, a quien se cree. Es la fe en un ámbito que supera la comprensión racional ontológica, una trascendencia trans-ontológica no-comprensible por la razón estética ni ética"[239].

4. La esperanza, motor de la libertad

El *itinerarium libertatis* del ser humano es largo y prolongado y está constantemente interrumpido por zonas desérticas, donde uno se da

238. E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalizacion y de la exclusión*, Madrid, 1998, p. 315.
239. E. DUSSEL, Ibídem, p. 314.

cuenta de lo duro de la liberación. En este itinerario o éxodo individual, la esperanza es clave para superar los largos y profundos tramos de desesperación que cualquier itinerante debe cruzar en su camino de liberación. La esperanza, en la filosofía de Kierkegaard, es el motor de la libertad, el fundamento y la raíz del *itinerarium libertatis.*

"La esperanza —dice Kierkegaard— es en realidad una síntesis de lo eterno y lo temporal, y por eso mismo la expresión de la tarea de la esperanza es doble: 'esperarlo todo', en cuanto es implicación de lo eterno; y 'esperar siempre', en cuanto implica temporalidad. Cada una de estas dos expresiones, separadamente, no es más que la otra, al revés, las dos quedan falsificadas si se las contrapone. Lo que hay que hacer es reunirlas para expresar lo mismo: esperarlo todo en cada momento y siempre"[240].

En la esperanza hay algo eterno, es decir, metahistórico, pues se refiere a un mundo ideal, a un universo perfecto que no existe en la realidad, pero, por otro lado, también tiene un elemento histórico y temporal. El sujeto espera alcanzar la felicidad, la plenitud, la realización total de su ser y desea alcanzar este fin aquí, en la temporalidad. La esperanza se relaciona directamente con la posibilidad, mientras que la desesperación se refiere a la necesidad. Para el hombre esperanzado, siempre hay una última posibilidad, mientras que para el hombre desesperado, no existe posibilidad alguna, pues según él todo está concatenado y determinado de forma apriorística.

La esperanza es la virtud de la posibilidad, la fe en las múltiples posibilidades que tiene la existencia humana y precisamente por ello, es la condición fundamental de la libertad, pues la libertad se construye sobre la posibilidad y la esperanza es la fe en que esa posibilidad se realizará en el futuro, se actualizará. Ahí radica precisamente el sentido de la libertad.

"La esperanza —concluye Kierkegaard— se relaciona al futuro, a la posibilidad. Ésta, por su parte, es distinta de la realidad, y en cuanto tal es siempre doble: posibilidad de progreso o de retroceso, de restauración o de ruina, de lo bueno o de lo malo"[241]. La esperanza es, para el danés, la espera de la posibilidad del bien y precisamente por ello es el fundamento último del *itinerarium libertatis.*

240. S. KIERKEGAARD, Ibídem., vol. 2, p. 72.
241. Ibídem., vol. 2, p. 72.



COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. *Yo y tú*
   Martin Buber
   Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición

2. *Ensayos sobre lo absoluto*
   Miguel García-Baró

3. *Prolegómenos a la caridad*
   Jean-Luc Marion
   Traducción de Carlos Díaz

4. *El resentimiento en la moral*
   Max Scheler
   Edición de José María Vegas. Segunda edición

5. *Amor y justicia*
   Paul Ricœur
   Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición en preparación

6. *Humanismo del otro hombre*
   Emmanuel Lévinas
   Traducción de Graciano González R.-Arnaiz. Segunda edición en preparación

7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*
   Carlos Díaz

8. *El sentido de lo humano*
   Emiliano Jiménez